دکتر علی اصغر حلبی

تاریخ فلاسفه ایرانی

از آغاز اسلام تا امروز

بسم الله الرحمن الرحيم

تاریخ
فلاسفه ایرانی

از آغاز اسلام تا امروز

نوشتهٔ

دکتر علی اصغر حلبی

انتشارات زوّار

حلبی، علی اصغر، ۱۳۲۳ -
تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز / نوشته علی اصغر حلبی. - [ویرایش ۲]. - تهران : زوّار، ۱۳۸۱.
۷۵۶ ص.
ISBN 964 - 401 - 140 - 6
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. ۷۳۹ - ۷۵۶؛ همچنین به صورت زیرنویس.
۱. فیلسوفان ایرانی - سرگذشتنامه.
۲. فیلسوفان اسلامی - ایران - سرگذشتنامه.
الف. عنوان.
۸ح ۹الف/ BBR۶۰   ۱۸۹/۱
۱۳۸۱
کتابخانه ملی ایران   ۸۱-۳۹۳۱۳م

این کـتاب را بـه دکـتر مـحمد اسـتعلامی
تقدیم می‌کنم؛ به یـاد مـحبت‌هایش کـه
هیچ وقت فراموش نخواهم کرد.

«... در این کتاب، هر چند سـخن دراز کشـیده‌ام بـپسندند و بخوانند که هیچ نوشته نیست که آن به یکـبار خـوانـدن نـیرزد.»

ابوالفضل بیهقی

انتشارات زوّار

تاریخ فلاسفه ایرانی
نوشتهٔ ▪ دکتر علی‌اصغر حلبی
حروفچینی و آماده‌سازی چاپ ▪ شرکت قلم
نوبت چاپ ▪ اوّل ۱۳۸۱
چاپ ▪ خاشع
تیراژ ▪ ۳۳۰۰ نسخه
بها ▪ ۳۸۰۰ تومان
شابک ▪ ۶ - ۱۴۰ - ۴۰۱ - ۹۶۴

تهران، خیابان انقلاب، خیابان دوازدهم فروردین، نبش سزاوار، تلفن: ۶۴۶۲۵۰۳

فهرست مطالب

عنوان — صفحه

چرا؟ چطور؟ برای چه؟

طوطی: ما حیوانات، به آنچه خدا داده است راضی، ونسبت به احکام او خاضع هستیم، از ما «برای چه؟» و «چطور؟» و «چرا؟» در کارهای او دیده نمی‌شود.

انسان: برای همین است که حیوان مانده‌اید.[1]

---

۱ . رسائل اخوان الصفاء، رساله بیست و دوم، محاکمه انسان و حیوان، نقل از مقدمه قصیده چون وچرا، بقلم مرحوم استاد مینوی در مجله یادگار، سال دوم، شماره ۸، ص ۹

تـاریخ فلاسفـهٔ ایرانـی

به نام آنکه جان را حکمت آموخت

زان مایه که طبعها سرشتند | ما را ورقی دگر نوشتند
تا در نگریم و راز جوییم | سر رشته‌ی کار باز جوییم
بینیم زمین و آسمان را | جوییم یکایک این وآن را
دیباچه‌ی ما که در نورداست | نز بهر هوی‌و خواب وخورداست
کار من و تو بدین درازی | کوتاه کنم که نیست بازی [1]

پیشگفتار چاپ اول

ارسطو گفته است: «همهٔ مردم، طبیعة می‌خواهند بدانند.[2]» انگیزهٔ این خواستن نیروی اندیشه است که در آدمی زاده به ودیعت نهاده‌اند. و بی‌تردید عالی‌ترین مظاهر اندیشهٔ بشر نیز فلسفه است؛ وافکار و عقایدی که در باب تبیین عالم وجهان درون و بیرون، از خود ابراز داشته است. از این‌رو تردید نباید کرد که فیلسوفان و دانشمندان، برجسته‌ترین نمایندگان کمالیات‌اند. این گروهند که باذهن پژوهنده، و جانی جوینده در همهٔ مظاهر زندگانی بشر دقت می‌کنند، ودر بسیاری موارد، اموری را که مردم عادی تنها ظاهری از آنرا می‌بینند، عمیقاً می‌بینند، و ابناء نوع خود را از علل چگونگی وقوع وقایع و حوادث باخبر می‌کنند.

درهر کشوری، ده‌ها تن از متفکران را می‌توان یافت که این امر خطیر را برعهده گرفته‌اند.

---

۱. نظامی: لیلی و مجنون، ۱۸ـ۱۷، چاپ وحید دستگردی ۱۳۱۳ هـ.ش.

2 . F. Copleston: *A History of philosophy*, Vol 1/. 187. London, 1967: "All Men by nature desire to know."

البته مردم عادی نیز همین اندیشه‌های فیلسوفان را داشته‌اند و دارند، ولی نه ذهنشان ورزیده بوده، و نه مجال این را داشته‌اند که عمر خود را یکسره وقف تحقیق این امور کنند. آنها برای گردش چرخ اجتماع، درودگری و آهنگری و دوزندگی، وکفش دوزی و صورتگری و نقاشی می‌کنند، و به گردن همه، از جمله فیلسوفان حقی بزرگ دارند؛ فیلسوف نیز به پاداش کوشش‌های ارجدار آنان، پرسش‌هایی راکه از ذهن بیشتر آنها خطور می‌کند، در نظامی درست درمی‌آورد، وبه زبان قلم می‌گوید، تا شور درونی ایشان شفا یابد، و آرام گیرد. هر اندازه در اجتماعی این پرسش‌ها زیاد، و منطبق با موازین منطقی باشد، آن اجتماع پیشرفته‌تر و با فرهنگ‌تر است و نشان می‌دهد که شورِ دانستن و فهمیدن در آن قوم زیادتر است، و مردم آن می‌خواهند معنی زندگی را از قشر و پوست آن باز شناسند.

در میهن ما نیز جماعتی این مهم را برعهده گرفته‌اند، و هریک به اندازه‌یی که توانسته‌اند این پرسش‌ها رامورد بحث ونقد قرار داده‌اند. پس برای پی بردن به «کمالیات» اجتماع خود باید فلاسفهٔ مرز و بوم خود را بشناسیم وبا افکارشان آشنا شویم.

امّا افسوس، همچنانکه دربارهٔ تاریخ عمومی، و تاریخ ادبیات میهن ما کتابی مناسب ومفید برای عموم نوشته نشده، دربارهٔ فیلسوفان نیز این کار انجام نشده است.

نگارنده، به اندازهٔ وسع خود، در این کتاب کوشیده است قدمی بردارد، و اندکی از شرح احوال و افکار فیلسوفان ایرانی را بازگوید. و امیدوار است اگر دانشمندان آگاه عیبی و ترک اولایی ببینند، بذیل عفو درگذرند. و چشم دارد روزی برسد که بر اثر بوجود آمدن تألیفات نفیسهٔ ایشان،این مختصر فراموش شود، وحق مطلب ادا گردد.

* * *

در اینجا، بر خود واجب می‌دانم از آقای اکبر زوار، که با مهر خود به نشر این کتاب اهتمام کردند، و نیز از کارکنان چاپخانه داور پناه که از هیچگونه همکاری و لطف دریغ نکردند. سپاسگزاری کنم.

مؤلف

پیشگفتار چاپ دوم

اینک که چاپ دوم کتاب **تاریخ فلاسفه ایرانی** بدست خوانندگان گرامی می‌رسد، نویسنده کتاب تذکر چند نکته را خالی از فایده نمی‌داند:

شك نیست که با گذشت زمان، آدمی‌زاده هر چه بیشتر، به عیب‌ها و نقایص خود پی می‌برد، و اگر واقع‌بین و «متعهد» باشد، در رفع آنها می‌کوشد. نویسنده نیز قهراً در این فاصله ده ساله، که ازچاپ اول این کتاب می‌گذرد، در این کتاب به اشتباهات و کاستی‌هایی برخورده است، و تذکراتی هم از خوانندگان ارجمند کتاب دریافت کرده است. از این رو، اولا در اصلاح آنها کوشیده است؛ ثانیاً بسیاری از عبارات و تعبیراتی راکه آن زمان می‌پسندید و اکنون نمی‌پسندد، عوض کرده است؛ ثالثاً بسیاری از مآخذ دست دوم رابه دست اول مبدل کرده، و جهت اطمینان بیشتر همه آنها را از نووارسی کرده است تا حتی الامکان مطالب کتاب یك دست و درست و مفهوم باشد؛ رابعاً فهرستی نسبة کامل‌تر از فهرست چاپ سابق ضمیمه کرده تا کار مراجعه و مطالعه خوانندگان گرامی را آسان‌تر سازد؛ و سرانجام، چند نمونه (دو نمونه) از انتقادات خوانندگان و استادان را در آغاز کتاب آورده، تا هم میهنان گرامی به چگونگی کار و چند و چون تالیف و تصنیف، و نتیجه و حاصل از آن در کشور عزیزمان پی ببرند.

در این کتاب، به ویژه بر خود فرض اخلاقی می‌دانم که از محبت‌های دوست بزرگوار و ناشر رادمنش خود جناب آقای اکبر زوار (مدیر کتابفروشی و انتشارات زوار تهران) سپاسگزاری کنم که در این طول مدت دو سالی که این جانب، از تحصیل علم در دیار کافران، به میهن عزیز باز گشته‌ام، و با داشتن همه لوازم و بایستگی‌های صوری به هر جا رفته‌ام، دست از پا درازتر بازگشته‌ام، و «مکتبی بودن» خود را نتوانسته‌ام ثابت کنم، وی از هیچ گونه امداد و یاوری مضایقه نکرده و مردانه نگارنده را از سرد شدن در کار باز داشته است، و می‌توانم گفت که: اگر همت مردانهٔ

او نبود کار همین چاپ دوم نیز به سر نمی‌رفت:

در این غوغا که کس کس را نپرسد   من از پیر مغان منت پذیرم.

و در پایان، از کارکنان شریف و زحمت کش چاپخانه «نقش جهان»، به ویژه آقای سید عبدالمناف حسینی فر، سپاسگزارم که در چاپ این کتاب کوشش بیدریغ بخرج دادند و منته به خشخاش گذاری‌های مرا تحمل کردند.

علی اصغر حلبی

تهران ـ دهم مردادماه ۱۳۶۱ ه. ش.

پیشگفتار چاپ سوم

اندیشه و تفکّرِ فلسفی هرچند پیش از دورهٔ یونانیان نیز وجود داشته، و حتّی مطالعهٔ آثارِ افلاطون و ارسطو نیز این نکته را روشن می‌سازد، ولیکن فلسفه‌یی که اکنون در جهان و از جمله میانِ مسلمانان و ما ایرانیان شناخته و تا حدودی رایج است، از یونان آمده است. این حقیقت را خود یونانیان ـ بی‌آنکه گزافه بگویند ـ می‌دانستند، و از مسلمانان نیز کسانی که انصاف داشته‌اند اقرار و اِذعان کرده‌اند. امّا از یونانیان، یکی از بزرگ‌ترین، فیلسوفان آن قوم یعنی اپیکور [1] (۲۷۰ ـ ۳۴۲ ق. م.) گفته است «تنها یونانیان تَفَلْسُف یعنی فیلسوف نمایی می‌کنند!» [2]، و از مسلمانان نیز ابن میمون قُرْطُبی (۵۷۶ ـ ۵۱۵ هـ. ق.) گفته است: «هرکس باید بداند که آنچه از این مباحث [فلسفی] که مسلمانان، معتزله، و نیز اشاعره بدان پرداخته‌اند، اقتباس از یونانیان است؛ و یا از سُریانیانی که خود را به انتقادِ فیلسوفانِ یونانی مشغول داشته‌اند [3].»

و بالاترین از اینها، بزرگ‌ترین فیلسوف ایرانیِ مسلمان یعنی شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، چون از منطق سخن می‌دارد، در بزرگواری و اهمّیّت ارسطو چنین می‌نویسد :

«ای گروه دانشجویان بنگرید که آیا کسی پس از او آمده است که چیزی برآنچه او گفته بیفزاید، ... و یا از آن عیبی بگیرد، بلکه آنچه او گفته تامٌّ کاملِ و میزانِ صحیح و حقِّ صریح است [4]».

* * *

---

1 . E picurus.

2 . Diag. Laert, x. 117 "Only Greeks philosophize!"

3 . Maimanides, *Guide of the Perplexed*, 1/71, English trans., By. S. pines.

۴ . «مقدمهٔ» منطق الشفاء، ۱۴۴، مصر ؛ سبزواری، منظومهٔ ٦: «اُنْظُروا مَعاشِرَ المتعلِّمینَ هَلْ اَتَیٰ اَحَدٌ بَعْدَهُ زادَ عَلَیْهِ اَوْاَظْهَرَ فیهِ قُصُوراً اَوْ أَخَذَ علیه مأخذاً مَعَ طولِ المُدَّةِ وَ بُعْدِ العَهْدِ؟ بَلْ ما ذَکَرَه هو التامّ الکامِلُ والمیزانُ الصحیحُ والحقُّ الصریحِ ...».

در سدهٔ هجدهم و سدهٔ نوزدهم میلادی، غربی‌ها که خود را وارثِ تمدُّن و فرهنگِ یونان و روم می‌پنداشتند، نسبت به اَخْذِ مواریثِ فرهنگی و علمیِ آن دو تمدُّن دُچارِ اغراق و تعصُّب شدند و چنان تند رفتند که پنداشتند که ریشهٔ همهٔ فرهنگ‌ها و تمدُّن بشر یکسره از یونان و روم، بویژه از یونان است، و ملّت‌هایِ دیگر عالَم در بالا بردنِ کاخِ رفیع تمدُّنِ انسانی هیچگونه سهمی و شرکتی نداشته‌اند و اگر داشته‌اند بسیار اندک بوده است. مثلاً یکی از متفکّرانِ غربی گفته بود که «جز نیروهایِ کور طبیعت، هیچ چیز در این عالَم حرکت نمی‌کند مگر اینکه در ریشهٔ خود یونانی باشد[1]»

این روحِ یونانْ‌پرستی چنان غالب شده بود که نیچه شاعر متفلسفِ آلمانی در عبارت شاعرانه گفته است «اینْ یک ظرافتِ هشیارانه بود که خدایْ [تعالیٰ] وقتی می‌خواست نویسنده شود زبانِ یونانی خواند![2]» و بسیاری دیگر از این قُماش سخنان گفته‌اند. امّا مرورِ زمان و مطالعاتِ بیشتر در فرهنگ و تمدُّنِ غیرِاروپایی نشان داده است که حقیقت جز این است «نوشتن تاریخ تمدُّن به شیوه‌های قدیم یعنی به شیوهٔ سده‌هایِ هجده و نوزده به این ترتیب که از یونان و روم آغاز می‌شود و تمامِ آسیا تنها در چند سطر خلاصه گردد، نه تنها یک خطایِ علمی است، بلکه نقصِ بزرگی در نمایاندنِ واقعیّات بشمار خواهد رفت و ممکن است که نتایج نامعقول و شومی ببار آورد[3]».

در این میان، اندک اندک، توجُّه‌ها به تمدُّن اسلامی نیز معطوف شد، و پژوهشگرانِ با انصاف برخوردند به اینکه تمدُّنِ اسلامی را، که نسیج و بربافتهٔ اقوامِ مختلفی است که این دین را پذیرفته‌اند، نمی‌توان تنها به شیوهٔ زندگانیِ ابتدایی و سادهٔ تازیانِ شبه جزیرهٔ عربستان محدود ساخت؛ بلکه اقوام مختلفی در تنظیم و تعلیم معارف یونانی در این امپراطوری شرکت داشته‌اند. از جمله سُریانیان و ایرانیان. و لذا بی‌جهت نیست که ابن‌خلدون در مقدّمهٔ معروف خود فصلی جداگانه پرداخته زیر عنوان «فَصْلٌ في أَنَّ اکثرَ حَمَلةِ العلم فی الاسلامِ العَجَم» = فصلی در اینکه بیشترِ حاملانِ علم در اسلام عَجَمان یعنی ایرانیان بوده‌اند[4].

---

1 . Sir Henry Maine, *Ancient Law*, P.102, London, 1902 : "Except the blind forces of nature, nothing moves in this world which is not Greek in its Origin."

۲. فراسویِ نیکی و بدی، ۸۰، لندن، ۱۹۷۶ (پنگوئن)، ترجمهٔ هولینگ دیل.

3 . Will Durant, *The story of Civilization*, P. 19, New York, 1949.

۴. مقدّمه، ۵۰۲، چاپ مصر، ۱۹۲۲.

* * *

من نیز در این کتاب، حدود ۳۰ سال پیش، همین اندیشه را دنبال کرده‌ام، و کوشیده‌ام نشان بدهم که گذشته از شاخه‌های دیگر علم که حاملانِ آنها نیز بیشتر ایرانیان بوده‌اند، در فلسفه و حکمت، غالبِ نمایندگانِ بزرگ این رشته ایرانی بوده‌اند، و برایِ این منظور (۴۵) تن را فهرست کرده‌ام که ایرانی بوده‌اند و با همهٔ محدودیّت‌ها و فشارها **فلسفیده‌اند!**

این چند صفحه را به‌عنوان مقدّمهٔ جدید برای چاپ سوم این کتاب نوشتم. کتاب را از آغاز تا انجام بازبینی کرده‌ام و بسیاری از نقایص و ضعفِ تألیف‌هایِ آن را به صَلاح باز آورده‌ام و تا حدودِ بسیاری «امروزینه» کرده‌ام، ولی اگر هنوز هم نقایصی دارد ـ که حتماً دارد ـ از خوانندگانِ صاحبْ‌نظر امید دارم که به ذیل عفو در گذرند:

گر غلط گفتیم اصلاحش تو کُن مصلحی تو ای تو سلطانِ سُخُن

کیمیا داری که تبدیلش کنی گرچه جویِ خون بود شیرش کنی

* * *

و سرانجام باید بگویم که من مالکیّتِ کتاب را به ناشر و دوستِ قدیم و جوانمردِ خودم مرحومِ مغفور اکبرِ زوّار فروخته بودم، و سالها بود که مالک و مملوک و مِلْک هر سه فراموش شده بودند امّا همیّت پسر برومندِ آن مرحوم یعنی آقای اردشیرِ زوّار مرا بر سَرِ ذوق و حال آورد و به چاپ جدید و منقّحِ آن تشویق کرد و «انگیزه» ایجاد کرد که کتاب بارِ دیگر زیورِ طبع بپوشد و به دستِ طالبانِ این دست مطالب برسد؛ خدایش نیرو دَهاد و دُعایِ حکمت پژوهان را بدرقهٔ راهَش کُناد، بِمَنِّهِ و کَرَمِهِ:

ای مَلِکَ العَرش مُرادش بِدِه وز خَطَرِ چَشْم بَدَش دار گوش!

و نیز از آقایِ نوری مسؤول محترم شرکت قلم و همکاران ارجمندشان سپاسگزارم که در حروف‌چینی و ... زحمت بسیار کشیدند و منّه به خشخاش‌گذاری‌هایِ این ضعیف را بر تافتند.

تهران ـ **علی‌اصغر حَلَبی**

آذرماه ۱۳۸۱ ه. ش.

انتقاد استاد محمد محیط طباطبایی از مقاله رازی کتاب «تاریخ فلاسفه ایرانی»، تألیف نگارنده که در شماره ۲۹، سال سی و سوم، دوم دیماه ۱۳۵۱ در مجله «خواندنی‌ها» چاپ شده است.

دستبرد قلم

کاتب ظالم به سنان قلم

دزدی بی تیر وکمان می‌کند.

«هر چه از مرحله تحقیق و تحریر و چاپ و انتشار گذشت و در دسترس عمومی قرار گرفت حق استفاده و نقل و ترجمه آن برای دیگران محظور نیست، به شرط اینکه نام صاحب حق اصلی و مأخذ اقتباس مطلب در آغاز یا انجام آن ذکر شود. یك مقاله تحقیقی گاهی چند سال عمر را می‌گیرد و از مراحل تتبع و مطالعه می‌گذرد تا به صورت گفتاری کوتاه در معرض استفاده عموم قرار می‌گیرد.

مثلا چهار گفتاری که سال گذشته راجع به خیام و خیامی در رادیو (برنامه مرزهای دانش) ایراد گردید پس از چهل سال صبر و تأمل بدین صورت درآمده بود که فعلا از راه گوش و چشم شنیده و خوانده می‌شود.

پس کسی که دست اقتباس و نقل به سوی مطلبی دراز می‌کند باید حق صاحب اثر را محفوظ بدارد و با ذکر مأخذ نقل، خود را از مظنه دستبرد و بی مبالاتی بیرون نگهدارد.

هر نویسنده‌ی پژوهنده‌یی وقتی بنگرد کار او منشأ اثر و مورد نظر دیگران قرار گرفته شاد

می‌شود زیرا نیت او در تحقیق و تحریر همانا مساعدت به روشنی و روانی حقیقت است واز آن کمتر انتظار پاداش مادی و صوری دارد تا حقشناسی. از صدها مقاله تحقیقی که در مدت چهل و اند سال نوشته‌ام و در مطبوعات داخل و خارج کشور به چاپ رسیده تنها یك مقاله بوده که در عین خدمت کامل به موضوع بحث از حظ حقشناسی دیگران بی نصیب افتاده و آن مقاله‌یی است که در سال ۱۳۰۹ «روزنامه ایران» طی بیست واند شماره مسلسل انتشار یافت، راجع به احوال و آثار و افکار ابوبکر محمدبن زکریابن یحیی (!) رازی پزشک دانشمند معروف. این مقاله به مناسبت تصادف سال ۱۳۱۰ با هزارمین سال وفات رازی زیر عنوان «هزاره‌ی رازی» چاپ شد، و نگارنده این اصطلاح «هزاره» رابرای نخستین بار در چنین موردی به کار برده بود.

در دنیا همه چیز را می‌توان بختیار و بی بخت شمرد. آدمی، مکان، زمان، اشیاء، موضوع، کتاب و مقاله وهر چه که دیده و شنیده می‌شود از این حق و نصیب گویی سهمی برده و می‌برد.

این مقاله «هزاره‌ی رازی» هم در مدت چهل وسه سال بارها منشأ فایده و مأخذ نقل و سند فضیلت برای خوانندگان و خواهندگان قرار گرفته ولی از اینکه حق راهنمایی و استفاده از آنرا باذکر مأخذ منظور آورند دریغ ورزیده‌اند.

در سال ۱۳۱۶ تا ۱۳۱۸ همین مقاله با کسب اجازه مستقیم نویسنده‌اش زمینه تنظیم کتابی برای محمد زکریاء شد ولی مولف که این حق بهره برداری را بوسیله آقای اکباتانی و آقای حمیدی تحصیل و تأمین کرده بود بواسطه تغییر رابطه آشنایی ونزدیکی با ایشان گویی یکصد و پنجاه صفحه رونویس آقای حمیدی را برای کتاب خود از روی مقاله هزاره رازی روزنامه ایران نادیده بلکه نابوده گرفت.

یکی از پزشکان عالیمقام کشور که فعلا به عالم دیگر رخت برده است برای استفاده در تز دکترای خود به وسیله شادروان سعید نفیسی رونوشتی از آن فراهم کرد ولی شنیده نشد که از این استفاده و مأخذ آن ذکری کرده باشد.

می‌گویند فرنگی‌ها نسبت به ما شرقیها در حفظ حق دیگران خود را کوشاتر معرفی کرده‌اند.اما پول کروس که در تحریر مقاله رازی برای دائرةالمعارف اسلام، به گواهی مرحوم قزوینی و به واسطه مرحوم عباس اقبال از آن استفاده کرده بود ضمن مأخذها نامی در میان نیاورد.

اگر بخواهیم به ذکر کلیه مواردی بپردازم که این اثر از بی سعادتی برخوردار بوده است، از اصل مطلب که تذکر این نکته جدید باشد باز می‌مانم:

در شماره ۲۵ سال ۳۳ خواندنیها مطلبی از کتابی به نام «تاریخ فلاسفه ایرانی»، تألیف و نگارش علی اصغر حلبی نقل شده بود که توفیق مطالعه چنان کتابی و شناسایی چنین مؤلفی هنوز

نصیب من نشده است. آنچه که درباره رازی در این بخش به نظر رسید یک رونوشت صحیح تقریبی از همان مقاله‌یی است که در روزنامه ایران سال ۱۳۰۹ انتشار یافت و مؤلف مثل اینکه چنین روزنامه و چنان مقاله‌یی را هرگز ندیده بلکه نام جناب آقای زین‌العابدین رهنما مدیر آن روزنامه را هم نشنیده و تنها به کمک و وسیله فیض روح‌القدس بدین اثر ملهم شده و از این نکته غافل مانده که نقل این گونه مطالب از روی کتابهای عربی و تنظیم و ترتیب آنها بدین شکل تحقیقی نیازمند سواد و... معرفت کافی به زبان عربی و موضوعات متنوع کلامی و علمی است، آنهم عربی‌یی که امروز در دمشق و حلب هم آشنایی بدان خالی از اشکال و تعب نیست تا چه رسد به تهران کنونی و بازار حلبی سازهای آن.

ممکن است نویسنده معهود مطلب رازی را واسطه دیگری گرفته باشد و مستقیماً دسترسی به دوره روزنامه ایران که شاید وجود آن امروز منحصر به کتابخانه مجلس شورای و کتابخانه شخصی آقای رهنما مدیر مؤسس انجمن قلم باشد، نداشته است ولی باذکر مأخذ آن واسطه دیگر، لاقل این بی انصافی را در شأن واسطه نقل می‌شمردند. پیش از مؤلف تاریخ فلاسفه ایران (!) اقتباس قبلی از این مقاله را یك استاد تاریخ طب به عالم دانش و فرهنگ و هنر کشور گل و بلبل تقدیم کرده و امیدواریم یك استاد تاریخ فلسفه ایران هم در آینده از این اقتباس جدید بر سازمانهای تحقیقاتی و تعلیماتی روز افزون ایران زمین بیفزاید.

این آرزوی ماست که همه پیش بروند ولی مواظب باشند پاروی حق پیشقدمان نگذارند. و نام مأخذی را ببرند که ترجمه حال رازی و ابن سینا و دیگران را از روی آن می‌نویسند.

امیدوارم این تذکر را برای آینده کار خود و دیگران مفید بدانند و مطلبی را هرگز بی مأخذ بر قلم نحیف و ضعیفی فرا نبندند که قدرت و بنیه‌ی تحمل چنین باروزرو و بالی را نداشته است».

پاسخ نگارنده به انتقاد استاد محیط طباطبائی

کدامیک: کاتب ظالم یا محقق بی تحقیق؟

میفکن در سخن کس را بخواری
خود افگن باش اگر استاد کاری [1]

در شماره ۲۹، سال سی و سوم، دوم دیماه سال پنجاه و یك مجله خواندنی‌ها مقالتی چاپ شده بود تحت عنوان «دستبرد قلم» بقلم جناب محیط طباطبایی که احاطه ایشان بر همه فنون و فضایل زبانزد خاص و عام است و استادی و علامگی از صفات آشکارشان.

در آن مقالت، به این ضعیفِ افتاده مسکین تاخته بودند و «دزد بی تیر و کمانم» خوانده بودند. بی‌هیچ مجادله یا عناد، آقای محیط بی انصافی کرده‌اند، و انتقادی بی‌تحقیق نوشته‌اند.

اینك دلایل عدم تحقیق ایشان را در مورد مقاله رازی در زیر می‌آورم:

۱. نخست اینکه نوشته‌اند: «کسی که دست اقتباس و نقل به سوی مطلبی دراز می‌کند، باید حق صاحب اثر را محفوظ بدارد، و باذکر مأخذ نقل، خود را از مظنه دستبرد و بی مبالاتی بیرون نگهدارد.»

اولا: چندمقاله‌یی که از کتاب ناقابل این بنده در مجله شریفه «خواندنیها» تلخیص و نقل شده، همه مآخذ آن را حذف کرده‌اند؛ و شاید شرایط مجله چنین اقتضاء می‌کرده است. [2] والا در

---

۱. عطار: اسرارنامه، ۹۶

۲. (خواندنیها: در این مورد حق با نویسنده است. روش ما در خواندنیها کم گرفتن وقت خواننده با جلوگیری از طول کلام و حاشیه‌پردازیهای خشک و زیادی است، که اگر درکتاب لازمه تحقیق و مایه زینت آن می‌باشد در مجله موجب خستگی و فرار خواننده است. باستثنای بعضی نوشته‌های تحقیقی که نیاز بتوضیح داشته و اشاره بمآخذ در آن لازم باشد، درسایر موارد همیشه خواننده را در مقدمه باصل کتاب راهنمایی می‌کنیم).

همین مقاله رازی از ۲۶کتاب یا رساله که از مآخذ این بنده در نگارش «گفتار رازی» بوده، یاد شده است. و آقای محیط چون اصل کتاب راندیده‌اند، پنداشته‌اند که بنده از روی مقاله ایشان رونویسی کرده‌ام،چنانکه می‌نویسد: «توفیق مطالعه چنان کتابی و شناسایی چنین مؤلفی هنوز نصیب من نشده است.»

از جمله مآخذ قدیم این گفتار: «رسالة للبیرونی»، «طبقات الاطباء» ابن‌ابی‌اصیبعه، «معجم البلدان» یاقوت حموی، «الفهرست» ابن‌الندیم، «چهار مقاله» نظامی عروضی سمرقندی «احسن التقاسیم» مقدسی، «تحقیق ماللهند» بیرونی، «التنبیه والاشراف» مسعودی، «زادالمسافرین» ناصر خسرو، «شرح اشارات» خواجه نصیر طوسی، «شرح نهج‌البلاغه» ابن ابی الحدید، «اخبارالحکماء» ابن القفطی، «مقدمه» ابن خلدون، «کشف‌الظنون» حاجی خلیفه؛ و از جمله مآخذ جدید:

«تاریخ الفلسفه فی‌الاسلام» تألیف دکتر بوئر، ترجمه دکتر هادی ابوریده، «حواشی چهار مقاله» به قلم علامه مرحوم محمدقزوینی، «شرح حال نابغه شهیر ایران» نگارش مرحوم علامه علی‌اکبر دهخدا، «تاریخ علوم عقلی» آقای دکتر صفاء، و «تاریخ فلسفه» کاپلستون، «طب اسلامی» ادوارد براون، و مجله «معارف اسلامی»، مقالات آقایان دکتر نجم‌آبادی،دکتر حسین نصر، دکتر حسین دکتر حسینعلی بیانی، و «ارسطو طالیس» ترجمه و تحقیق آقای سیدمحمد مشکوة را نام می‌برم که شماره مجلدات و صفحات و محل چاپ و سال انتشار آنها هم دقیقاً قید شده است، بنابراین اگر آقای محیط به اصل کتاب نگاه می‌کردند، در می‌یافتند که ابن‌بنده انتحال و یا دزدی علمی نکرده‌ام، مگر اینکه ایشان بگویند: همه این محققان جدید و مؤلفان قدیم از ایشان دزدیده و بنام خود زده‌اند، و بقول شاعر: «بیستون راعشق کنده و شهرتش فرهاد برده!»، در این صورت بنده عرضی ندارم.

* * *

۲. دوم اینکه: مقاله رازی را ایشان در «روزنامه ایران» در سال ۱۳۰۹ طی بیست واند شماره مسلسل نوشته‌اند، ولیکن «از حظ شناسی دیگران بی‌نصیب افتاده».

اولا: بنده نه تنها در سال ۱۳۰۹، بلکه پانزده سال پس از آن هم هنوز متولد نشده بودم، تا شماره‌های آن مجله راکه به عللی در دسترس هیچ کس حتی خود آقای رهنما هم ـکه این بنده از شش سال پیش در کار ترجمه و تفسیر قرآن با ایشان همکاری می‌کنم نیست ـگردآوری، و اکنون رونویسی و بنام خود زده باشم.

ثانیاً: اگر یك پزشك عالیمقام، یا آن آقایان که ایشان نام برده‌اند، و این بنده متعرض

نامهایشان نمی‌شود، و نیز «پل کروس» نتیجه زحمات علمی ایشان را دزدیده‌اند، و از ایشان یادی نکرده‌اند، بنده چه تقصیر دارم که کاسه و کوزه‌ها را سر بنده بشکنند:

گنه کـرد در بـلخ آهـنگری به ششتر زدند گردن مسگری

ثالثاً: هیچ مؤلفی نمی‌تواند ادعا کند که تألیف او همه نتیجه تراوش‌های ذهنی و کوشش‌های خود اوست، و از تحقیقات دیگران مایه نگذاشته، بقول ولتر: «کتابها از کتابها بوجود مـی‌آیند» ـ بیشتر عبارات «مقاصد الفلاسفه» غزالی از کتاب «دانشنامه علائی»، و «نجاة» ابن سیناست، ولی کسی احتمال انتحال نمی‌دهد، و نیازی به گفتن ندارد که خود آقای محیط هم در تهیه مقاله خویش از مآخذ متنوع مختلف استفاده کرده‌اند.

رابعاً: اگر آقای محیط مقاله‌یی محققانه درباره رازی نوشته‌اند، دیگران حق نگارش ندارند؟ و باید دست روی دست بگذارند، و بگویند: چون آقا «بَرِ باغ دانش همه رفته‌اند، و همه آنچه راکه می‌بایست گفته‌اند»، کسی را نرسد که در این باره سـخن بگـوید، و یـا مـقاله‌یی بـنویسد. زهـی بی‌انصافی و غرور و خودبینی.

خامساً: اگر برخی از مطالب مقاله آقای محیط با مطالب مقاله این بنده در «تاریخ فلاسفه ایرانی» شباهتی بهم دارد، ممکن است بر سبیل توارد باشد. و این امری تازه نیست، و در تاریخ علم و فلسفه نظایر بسیار دارد: مثلا «حساب فاضله صغیر» یکی از آنهاست کـه «نـیوتن» (۱۶۴۲ ـ ۱۷۲۷ م) انگلیسی، و «لایب نیتز» (۱۷۱۶ ـ ۶۴۶ ی م) آلمانی هر دو آنرا اختراع کرده بودند، و از کار همدیگر خبر نداشتند. کار «نیوتن» مقدم بود، ولیکن «لایب نیتز» از آن خبر نداشت، «نیوتن» هم آرام بود، و از مشاجره و خودفروشی بر کنار. «لایب نیتز» کار خود را بسال ۱۶۷۴ منتشر کرد، ولیکن کار نیوتن تا ۱۶۸۷ بلاانتشار ماند، ولیکن بمحض انتشار، مایه بحث و مجادله شد، و «لایب نیتز» گریبان چاك کرد و کوشش نمود تا تقدم کار خود را نشان دهد، و حریف خود رابه انـتحال نسبت کند. ولیکن محققان و دانشمندان کار هر دو عالم را بررسی کردند، و دیدند اگرچـه عـالم انگلیسی و فیلسوف آلمانی هر دو بیک نتیجه رسیده‌اند، ولیکن راه‌هایشان گوناگون بوده است، و یکی از دیگری چیزی ندزدیده است، و بدین وسیله مخالفت پایان یافت.[۱]

حال اگر آقای محیط غرض ورزی نمی‌کنند، یا غرور و خودبینی ندارند مقاله محققانه خود را دوباره چاپ کنند. و دانشمندان صاحب‌نظر در هر دو بنگرند و معلوم کنند که: آیا بنده گـفتار رازی را در کتابم از مقاله ایشان دزدیده‌ام، یا نتیجه تحقیق جداگانه‌یی است که خود کرده‌ام.

* * *

۱. نگاه کنند به تاریخ فلسفه تصنیف فردریك کاپلستون، ۵ / ۵۵ـ ۲۹۴ چاپ لندن، ۱۹۶۷؛ و تاریخ فلسفه مغرب تصنیف برتراند راسل، ۵۶۴، چاپ دهم لندن، ۱۹۶۶.

۳. سوم اینکه نوشته‌اند: «مؤلف...این نکته غافل مانده که نقل ایـن گـونه مـطالب از روی کتابهای عربی و تنظیم و ترتیب آنها بدین شکل تحقیقی نیازمند سواد و...معرفت کافی به زبـان عربی و موضوعات متنوع کلامی و علمی است، آن هم عربی‌یی که امروز در دمشق و حلب هـم آشنایی بدان خالی از اشکال و تعب نیست تا چه‌رسد به تهران کنونی و بازار حلبی‌سازهای آن.»

اولا: آقای محیط باید بدانند که علم دیگر از انحصار کلیسا و طبقه ممتازه اجتماع بـیرون آمده، و حالت قرون وسطایی خود را از دست داده، و دردسترس عموم طالبان علم قـرارگـرفته است. اگر قبای دانشمندی بر پیکر موزون ایشان می‌برازد، دیگران هم دانش‌اندوزی مـی‌کنند، و ممکن است در مباحث و موضوعاتی که ایشان یادکرده‌اند آگاهی بیابند، و دانش و معرفت خاص ایشان نیست؛

ثانیاً: نیش زبانی که ایشان زده‌اند در شأن یك عالم با فضیلت نیست! اگر پدر من حلبی ساز بازار تهران بوده هیچ باك نیست، زیرا همه دانند که آن حلبی سـاز بـا فـضیلت و زحـمت کش از عالمان بی فضیلت و بی انصاف انسان ترند:

ای دل نفسی بدوست هـمدم نشـدی / در خلوت کـوی یـار مـحرم نشـدی
مـفتی و فـقیه و صـوفی و دانشـمند / این جـمله شـدی و لیك آدم نشـدی

«و آورده‌اند که مأمون خلیفه، با دانشمندی گمنام سخن گفت، و در پایان کلام پرسید: پسر کیستی؟ گفت ای خلیفه پسر علم! گفت: چه نیکو نسبی که خود را بدان منتسب ساختی.»[1]

مقصود از کسب همه علوم اینست که فضیلت بیاموزیم، و نفس پرستی و غرض ورزی را فرو گذاریم، و مددکار همدیگر باشیم و در پروبال‌دادن به مبتدیان و جوانان خود بکوشیم، و الا کسب علم چه فایده دارد:

چوعلم آموختی‌از حرص آنگه ترس کاندر شب / چو دزدی بـا چـراغ آیـد، گـزیده‌تر بـرد کـالا

حاصل کلام آنکه، آقـای مـحیط بـدانـند: ایـن بـنده نـه تـنها از مـقاله رازی ایشـان یك سطرندزدیده‌ام، بلکه مقاله ایشان را ندیده‌ام. و از خدای متعال مـی‌خواهـم کـه هـمه مـحققان و دانشمندان والامقام را از عجب و خود بینی و غرض‌ورزی دور بدارد، تا بتوانند خود را بیفگنند نه دیگران را:

حافظ افتادگی از دست مده ز آنکه حسود / عرض‌ومال‌ودل‌ودین برسرمغروری کرد[2]

---

۱. ابشیهی، المستطرف، ۲۳/۱، مصر، ۱۳۷۹ هـ.ق.: «حکی ان رجلا تکلم بین یدی المامون فاحسن، فقال: ابن من انت؟ قال ابن العلم یاامیرالمومنین، قال نعم‌النسب انتسبت‌الیه...».

۲. «... شرط نخست و مهم [در پاسخ دادن] اینست که جواب‌ها و توضیحات مربوط بموضوع بوده، از نظر

انتقاد آقای مهندس محمود نوایی از «گفتار خیام» کتاب «تاریخ فلاسفه ایرانی» و جواب مدیر محترم خواندنی‌ها.

نظری درباره چهره واقعی خیام و نظر خود ما دربارهٔ نویسندهٔ آن

«جناب آقای علی‌اصغر امیرانی مدیر محترم خواندنیها، پس از تقدیم مراتب ارادت توجه خاطر عالی رابه نکات زیر جلب مینماید. در محیطی که قزوینی‌ها، غنی‌ها، فروغی‌ها بجای آنکه بانظر انتقادی و تحقیقی، به ارزنده‌ترین گنجینه‌های ادب ما بنگرند باستنساخ آنهم از روی نسخه‌های مغلوط قناعت ورزیده و تابناک‌ترین چهره‌های ژرف‌اندیش شعر فارسی را بلجن کشیده‌اند ازکسانی نظیر آقای حلبی که نه صلاحیت علمی نه شایستگی فلسفی و نه ذوق ادبی کافی جهت اظهارنظر درباره یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان ما را دارند بجز نگارش چنین لاطائلاتی نباید هم انتظار دیگری داشت.

شگفت اینجاست که شخص جنابعالی که ارادتمند در حسن سلیقه‌تان در درك ادب فارسی شکی ندارم چرا باید این نظریات بچگانه و نابخردانه را آنهم با نظر موافق در پنج شماره درج کنید و خوانندگان خویش راکه هم اکنون تصورات نادرست و ضدونقیضی در باره حکیم

ادامه پاورقی از صفحه قبل

سَبْکِ نگارش و لحن جواب مؤدب و متین و معقول و خالی از هر نوع تعصب و عناد و توهین باشد. نظیر جوابی که چندی پیش نویسنده کتاب «تاریخ فلاسفه ایرانی» بنوشته استاد گرانقدر آقای محیط طباطبائی در مورد شرح حال رازی داد، و در شماره ۳۵ از سال ۳۳ بنظرتان رسید.» (ع. امیرانی: «خواندنی‌ها»، شماره مخصوص نوروز ۱۳۵۲، ص ۱۷)

نیشابور دارند بیشتر بگمراهی بکشانید. اینك با ارسال آخـرین شـماره [مجلهٔ] «زیبایی وزندگی» که تذکر مخلص درباره نوشته‌های کذائـی در آن مندرج است استدعای عاجزانه دارد که در شرایط کنونی که نوسرایان بیمایه از هر نقطه ضعفی برای حمله بشعر سنتی ایران سوء استفاده می‌کنند در درج اینگونه مطالب دقت بیشتر از بیشتری مبذول فرمایید.

با طلب پوزش و تقدیم صمیمانه‌ترین احترامات،

ارادتکیش ـ مهندس محمود نوائی»

چهره واقعی خیام

لاف از سخن چو در توان زد
آن خشت بود که پر توان زد
(نظامی)

«تذکری درباره نوشته عریض و طویل آقای علی اصغر حلبی که مختصری از آن در ۵ شماره پی در پی خواندنیها نقل شده است»

«خیام یکی از درخشان‌ترین چهره‌های هنر و ادب، دانش و معرفت و فلسفه و حکمت ایران است و بمصداق «مشك آنست که خود ببوید نه آنکه عطار بگوید» گمان نمیرود نیازی باشد که کسانی نظیر آقای حلبی زحمت معرفی چنین نابغه‌ای را بخود بدهند گر چه این آقا مدعی است که میخواهد خیام را آنطوریکه هست نه آنطوری که معروف است بشناساند ولی هر انسان باریك بین وژرف‌اندیشی با مطالعه نوشته‌های ایشان بی‌اختیار بیاد ضرب‌المثل دیگر فارسی که میگوید «قسمت را باور کنم یا دم خروس را» میافتد زیرا شواهد مسخره‌ای از نوع این ننه‌من غریبم‌ها «من بنده عاصیم رضای تو کجاست» و «ناکرده گناه در جهان کیست بگو» و «گفتی که ترا عذاب خواهم فرمود» که ایشان برای بتخت نشاندن نظر پنهانی خویش که همانا چسبانیدن بقول آقای دشتی «عقاید تقلیدی و تلقینی و ساخته و پرداخته دیگران» بخیام است آورده‌اند این نظریه را تأئید میکند و گرنه با یك نظر سطحی میتوان فوراً دریافت که اینگونه سخنان ابلهانه و بچگانه نمی‌تواند بیك حکیم فرزانه نظیر خیام که تنها باسرودن ۶۰ یا ۷۰ رباعی یك مکتب فلسفی ویژه خویش آفریده و گوی سبقت‌را از فلاسفه‌ای مانند سقراط و افلاطون و ارسطو ربوده است تعلق داشته باشد بلکه متعلق بکسانیست که یا خواسته‌اند آن مقام رفیع و منیع را تا سطح مردم عادی و بیسواد و تلقین‌پذیر تنزل دهند و یا بخیال خود او را تبرئه کنند غافل از آنکه ابرهای بسیار انبوه‌هم نخواهند توانست برای همیشه آفتاب تابناك را از دیده همگان پنهان نگاه دارند. و اگر دیروز مردی بنام فیتز جرالد هم پیدا نمی‌شد که با ترجمه‌های مغلوط و تغییرات فاحشی که در مفهوم رباعیاتی که نیمی

از آنها هم از خیام نیست داده است ویرا بجهانیان بشناساند خواه ناخواه این گنجینه گرانبها روزی کشف می‌شد.

«من نظرات خویش را درباره خیام طی مقاله‌ای که در شماره آذرماه ۱۳۴۸ مجله «زیبایی و زندگی» بچاپ رسید ذکر کرده‌ام و دیگر نیازی به تکرار نمی‌بینم در اینجا فقط می‌خواهم تذکری بدهم و آن اینست که ملاکی برای بازشناسی رباعیات اصیل از رباعیات دخیل بدست دهیم. خیام حکیم و فرزانه پیروان و مریدان بسیاری داشته و دارد که نامدارترین آنان خواجه حافظ شیرازی است که کلیه‌ی اندیشه ژرف فلسفی آن آزاد مرد را در غزلیات شیوا و دلنشین خویش منعکس می‌سازد. مراد می‌گوید:

از جمله رفتگان این راه دراز — باز آمده‌ای کو که خبر گیرم باز
زنهار در این «دو راهه» آز و نیاز — چیزی نگذاری که نمی آئی باز

مرید می‌فرماید:

فرصت‌شمارصحبت‌کزاین«دوراهه»منزل — چون بگذریم دیگر نتوان بهم رسیدن

خیام دو رباعی دارد بمضامین زیر:

گویندکسان بهشت با حورخوش است — من می‌گویم که آب انگور خوش است
این نقد بگیر و دست از آن نسیه بدار — کاواز دهل شنیدن از دور خوش است

* * *

گویند بهشت و حور عین خواهدبود — آنجا می ناب و انگبین خواهد بود
گرما می و معشوق گزیدیم چه باك — چون عاقبت کار همین خواهد بود

که حافظ چکیده آن دو را در این دو بیت می‌آورد:

منکه امروز بهشت نقد حاصل می‌شود — وعده فردای زاهد را چرا باور کنم؟

* * *

زاهد اگر به حور و قصور است امیدوار — ما را شرابخانه قصور است و یار حور

خیام می‌فرماید:

ای مفتی شهر از تو پر کارتریم — با این همه مستی ز تو هشیارتریم
ماخون رزان خوریم و تو خون کسان — انصاف بده کدام خونخواه‌تریم

مریدش چنین بیان مطلب می‌کند:

باده نوشی که در او روی و ریائی نبود — بهتراز زهدفروشی‌که‌دراو روی و ریاست
چه‌شود گر من‌و تو چند قدح باده خوریم — باده‌از«خون‌رزان»است‌نه ازخون‌شماست

خیام درباره کتمان عقاید و نظریات خویش که خلاف معتقدات «ساخته و پرداخته» دیگران است، چنین داد سخن می‌دهد:

اسرار جهان چنانکه در دفتر ماست — نتوان گفتن زانکه و بال سر ماست
چون نیست در این مردم نادان اهلی — گفتن نتوان هر آنچه در خاطر ماست

که حافظ آنرا در این دو بیت می‌گنجاند:

به مستوران مگو اسرار مستی — حدیث جان مپرس از نقش دیوار

* * *

تا بیخبر بمیرد از درد خودپرستی — با مدعی مگویید اسرار عشق و مستی

آیا این سه بیت حافظ:

قدح بشرط ادب گیر زانکه ترکیبش — ز کاسه سر جمشید و بهمن است و قباد
که آگه است که کاوس و کی کجارفتند — که واقفست که چون رفت تخت جم برباد
ز حسرت لب شیرین هنوز می‌بینم — که لاله می‌دهد از خاك تربت فرهاد

شما را بیاد این دو رباعی نمی‌اندازد:

آن قصر که جمشید در او جام گرفت — آهو بچه کرد و روبه آرام گرفت
بهرام که گور می‌گرفتی همه عمر — دیدی که چگونه گور بهرام گرفت

* * *

هر ذره، که در خاک زمینی بوده‌است — خورشید رخی زهره جبینی بوده است
گرد از رخ نازنین به آزرم فشان — کانهم رخ و زلف نازنینی بوده است

یا انعکاس این رباعی را

شیخی بزن فاحشه گفتا مستی — هر لحظه بدام دگری پا بستی
گفتا شیخا هر آنچه گویی هستم — اما تو چنانکه می‌نمائی هستی؟

دراین غزل نمی‌یابید:

واعظان‌کاین‌جلوه‌درمحراب‌ومنبرمیکنند — چون‌بخلوت می‌روندآن کار دیگر میکنند
مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس — توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می‌کنند

و یا مفهوم ژرف این رباعی را

آنان که ز پیش رفته‌اند ای ساقی — در خاك غرور خفته‌اند ای ساقی
رو باده خورو حقیقت از من بشنو — باد است هر آنچه گفته‌اند ای ساقی

در این بیت خواجه باز نمی‌یابید:

جنگ هفتاد و دو ملت همه راعذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند؟

و یا بین این بیت خیام

یك کوزه می بیار تا نوش کنیم زان پیش که کوزه‌ها کنند از گل ما

و این بیت حافظ از لحاظ معنی اختلافی می‌بینید

آخر الامر گل کوزه گران خواهی شد حالیا فکر سبو کن که پر از باده کنی؟

از این مثالها بسیار می‌توان ذکر کرد و چه افتخاری از این برای خیام بالاتر که بزرگترین و سخن سنج‌ترین غزلسرای پارسی‌گوی مرید و پیرو او باشد.

آنچه امروز خیام را شهره سراسر گیتی کرده است و گفتهٔ او را چون برك زر می‌برند و می‌خرند کشفیات ریاضی و نجومی و پزشکی وی نیست بلکه همین چند رباعی است که از مغزی واقع‌بین (نه بدبین بگفته آقای حلبی) و اندیشمند و مظهر عالی انسانیت تراوش کرده‌اند.

لازمست نخست نظر آقای علی‌اصغر حلبی، سپس توجه آقای علی‌اصغر امیرانی مدیر محترم خواندنیها را باین بیت شیخ شیراز جلب کنم.

عبادت بجز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلق نیست

وسپس مرام و مذهب خیام را با گفته خودش (که مردم نادان و نااهل تغییر فاحشی در آن بوجود آورده‌اند) بحضورتان عرضه کنم.

تابتوانی خدمت جانان می‌کن بنیاد نماز و روزه ویران می کن

خود پیروی از مذهب رندان می‌کن می‌نوش و به‌عیش کوش و احسان‌می‌کن

ولی در اینجا مرید او یعنی حافظ به مصداق «مرا بخیر تو امید نیست شرمرسان» یک درجه تخفیف می‌دهد:

مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن که در طریقت‌ماغیر از این گناهی‌نیست

و حتی در جای دیگر دو درجه تخفیف قائل می‌شود:

دلش بناله میازار و ختم کن حافظ که رستگاری جاوید در کم آزاری‌است

و حال آنکه در اصل بامراد کاملا همراهی و موافق است. درست به سه بیت زیر که از سه غزل مختلف انتخاب شده، دقیق شوید:

بیا که رونق این کار خانه کم نشود بزهد همچو تویی یا بفسق همچومنی

*

مبوس جز لب معشوق و جام می حافظ که دست زهد فروشان خطاست‌بوسیدن

*

آتش‌زهدوریاخرمن دین‌خواهدسوخت　　　حافظ این خرقه پشمینه بینداز و برو

زیرا فلسفه پیدایش کیش و آیین و مذهب و دین چیزی جز جلوگیری از تجاوز افراد بحقوق دیگران نبوده است حالا انصاف بدهید ایندو بحق و حقیقت نزدیک‌ترند یا زهدفروشانی که:

ترک دنیا بمردم آموزند　　　خویشتن سیم و غله اندوزند؟

چون این دو مرد آزاده اگر راه نیکی و مردمی را می‌پویند و از آزار و بدخواهی دوری می‌جویند، از ترس دوزخ یا به امید رفتن به بهشت نیست زیرا خیام آشکارا می‌گوید:

«لوح و قلم و بهشت و دوزخ در تست.»

یعنی ندای وجدان در آنها بحدی نیرومند است که جلوی هر گونه کجروی و بداندیشی را می‌گیرد بقول عارف قزوینی:

خوشم همیشه که وجدان پاك من همه جا　　　عنان نفس کشیده است و پاسدار منست

دفاع از خیام بدان می‌ماند که کوران نابینا روشنی تابناك خورشید عالم تاب را انکار کنند و شما بخواهید با دلیل و منطق، وجود این نور حقیقت را به آنان بقبولانید بویژه آنکه هر دو نابغه ادب فارسی به مفهوم ژرف این گفته شیخ سعدی ایمان و اعتقاد کامل داشته‌اند:

نیك باشی و بدت بیند خلق　　　به که بد باشی و نیکت بینند

و با در نظر گرفتن همین اندرز حکیمانه است که خیام می‌فرماید:

می‌خوردن و شاد بودن آیین‌منست　　　فارغ بودن ز کفرو دین دین منست

باید آقایان حلبی و امیرانی انعکاس آنرا در این دو بیت اقبال لاهوری بیابند:

دلم راز جهان را پرده‌دار است　　　زجنگ کفر و ایمان برکنار است

دلم رابین که سوزد در غم عشق　　　ترا بادین و آیینم چه کاراست؟»

* * *

خواندنیها: ما نمی‌خواستیم این مقاله را چاپ کنیم و بطریق اولی نامه مربوط به آنرا؛ که اظهارنظر و انتقاد، آنهم در مورد تحقیقات ادبی و فلسفی و تاریخی مستلزم اهانت بدیگران و بکار بردن کلمات زشت و رکیک و ناصواب، بویژه درباره نویسنده‌یی که نه قصد تجارتی دارد و نه نیت سوء استفاده و شهرت، هم خلاف ادب است و هم مخالف انسانیت. ولی چون می‌خواستیم به آن جواب بدهیم با عرض معذرت از خوانندگان و بویژه مؤلف کتاب «تاریخ فلسفه ایرانی» این نوشته و نامه مربوط به آنرا منعکس کردیم.

جای بسی تأسف است کسانی از نوع نویسنده این‌نامه باآن احاطه و اطلاعی که مورد ادعای

آنهاست با بکار بردن کلماتی نظیر «لاطائلات» در مورد سایرین و سلب صلاحیت علمی و ادبی بدون امتحان از آنها خود به نوع دیگر لاطائل گویی کرده بجای آنها عدم صلاحیت خود را ثابت می‌کنند.

گویی ترافیك اعصاب خراب کن این شهرودم و دود حاصل از محیط کثیف آن حتی دماغ مدعیان تحقیق و تتبع را هم خراب کرده بجای توضیح و تنقید [1] و یا تأیید، بسبك رانندگان خیابان ناسزا نثار دیگران می‌کنند، آنهم در برابر کاری شایسته و سزاوار».

ادب لازم‌تر است یا خیام‌شناسی؟[2]

الا ای خردمند پاکیزه خوی
خردمند نشنیده‌ام عیب جوی
قبا گر حریر است و گر پرنیان
بناچار حشوش بود در میان
تو گر پرنیایی نیابی مجوش
کرم کارفرما و حشوش بپوش
که خرما به‌شیرینی‌اندوده پوست
چوبازش‌کنی‌استخوانی‌دراوست [3]

خدا نیامرزاد کسی راکه در این اواخر حد فاصل میان «فحاشی» و «نقادی» را برانداخت و خود از این راه بجایی رسید، و دیگران را نیز بطمع انداخت تا مگر از این راه بجایی برسند.

* * *

در شماره سه شنبه ۵ خردادماه مجله خواندنیها، منقول از مجله «زیبایی و زندگی» آقای مهندس محمود نوایی نیز به این بنده تاخته بودند که: بنده «تابناك‌ترین چهره‌های ژرف اندیش

---

۱. تنقید: در زبان تازی نیامده، و انتقاد و نقد و نقادی بجای آن درست است؛ از این رو، بجای منقد نیز باید منتقد و ناقد و نقاد بکار برد. (ع.ا. حلبی)

۲. پاسخ مؤلف به آقای مهندس نوایی.

۳. سعدی، بوستان، ۷۲، چاپ فروغی، بروخیم، ۱۳۱۶ هـ.ش.، تهران.

شعر فارسی را به لجن کشیده‌ام» و «نه صلاحیت علمی، نه شایستگی فلسفی و نه ذوق ادبی کافی جهت اظهارنظر درباره یکی از برجسته‌ترین دانشمندان ایران دارم» و «بجز نگارش چنین لاطائلاتی نباید هم از» این بنده «انتظار دیگری داشت.» و نیز تذکراتی درباره «نوشته‌های لاطائلات و کذایی و بچگانه و احمقانه» بنده داده بودند. باید بگویم: «مریزاد دستی که انگور چید»، چه در فحاشی دست سوزنی سمرقندی را از پشت بسته‌اند.[1] من از نسبت‌های ایشان نمی‌هراسم. زیرا پیش از نگارش مقاله ایشان و شنیدن این نسبت‌ها، بنده در مقالتی دیگر یعنی «رفع تناقضی درباره خیام» به جهل و نادانی خویش اقرار کرده‌ام و گفته‌ام در دانش پیاده‌ام و «صوفی به عجز خویشتن اقرار می‌کند» زیرا نهایت علم انسان اینست که به جهل خویش پی‌ببرد و چنانکه می‌دانید «شهید بلخی» یا «ابن سینا» گوید:

تابجایی رسید دانش من   که بدانم همی که نادانم[2]

این داستان را شنیده‌اید که استاد ابوالقاسم قشیری (۳۷۶ـ۴۶۵ ﻫ.) صوفی معروف و صاحب «الرسالة القشیریة»، با اینکه شیخ ابوسعید ابی الخیر (وفات ۴۴۰ ﻫ.) مدت یکسال در نیشاپور بود «او را ندید و اورا منکر بود. هر چه بر زبان شیخ ابوالقاسم رفتی همچنان با شیخ باز گفتندی، و استاد امام ابوالقاسم بهروقت از راه انکاری که در خاطر او بود در حق شیخ ما کلمه‌یی بگفتی و خبر بشیخ ما آوردندی، و شیخ هیچ نگفتی. روزی بر زبان استاد امام رفت که: بیش از آن نیست که بوسعید، حق‌تعالی را دوست می‌دارد، فرق این است که: ماپیلیم و بوسعیدپشه! این خبر را به نزدیك شیخ ما آوردند. شیخ آن کس را گفت: برو به نزدیك استاد امام‌شو و بگو که: آن پشه هم تویی، ماهیچ چیز نیستیم، و در این میان نیستیم!»[3] حالا بنده هم در این میانه چیزی نیستم و هر چه هست ایشانند! من نه مدعی شده‌ام که می‌خواهم «خیام را آنطوری که هست و نه آنطوری که معروف است» بشناسانم، و نه عنوان مقالات پنجگانه از بنده است و در صفحه ۴۷۴ کتاب صریحاً گفته‌ام: «از این طول کلام، مقصود تنها دفاع و تبرئه خیام نیست، چه آن مرد بزرگ از دفاع امثال ما مستغنی است.» همین اندازه که کسی مرا به جهلم راه نماید خرسند و سپاسگزار خواهم بود، و از اینکه منتقد گرامی توانسته‌اند «چهره واقعی خیام» را پس از چندین قرن نشان بدهند برخود می‌بالم. اما در مورد مقالتی که از ایشان نقل شده است، باید سه چهار نکته را بعرض خوانندگان

---

۱. سوزنی سمرقندی (وفات، حدود ۵۶۹ ﻫ.ق.) گوید:

در هجا گویی دشنام مده، پس چه دهم؟   مرغ بریان دهم و بره و حلوا و حریرا؟!

۲. در محاضرات الادباء راغب اصفهانی (وفات ۵۰۲)، ۵۲/۱، چاپ بیروت ۱۹۶۱، آمده است که «قیل لفیلسوف: الی این بلغت فی العلوم؟ فقال: الی الوقوف علی القصور عنها.»

۳. محمدبن منور: اسرارالتوحید. ۷۴، چاپ مرحوم احمد مهمنیار، تهران، ۱۳۲۰ ﻫ.ش.

گرامی مجله خواندنیها برسانم تا بدانند که نمایش «چهره واقعی خیام» مستلزم اسائه ادب به بزرگان، و میهن‌دوستی افراطی، و مرید و مراد تراشی نیست.

ایشان نوشته‌اند: «خیام باسرودن ۶۰ یا ۷۰ رباعی یك مکتب فلسفی ویژه‌خویش آفریده و گوی سبقت را از فلاسفه‌یی مانند سقراط و افلاطون و ارسطو ربوده است...»

بنده به این نظر کاری ندارم، همین اندازه اعتقاد دارم که: بزرگداشت بزرگان ایران نباید ما رابر آن دارد که غلو بکنیم و دچار میهن‌پرستی افراطی شویم و بزرگان کشورهای دیگر راکوچک کنیم. خیام مردی حکیم است که جنبه ریاضی او بر جنبه‌های فلسفی‌اش می‌چربد. و اگر چه در حکمت نیز صاحب‌نظر است و تالی ابن‌سیناست، اما نظام فلسفی معینی نظیر آنچه سقراط و بویژه افلاطون و ارسطو دارند، ندارد. نکته سنج و موشکاف و محقق است و دردها و رنج‌هایی راکه هزاران نفر در می‌یابند، ونمی‌توانند بیان کنند او با مهارت و چالاکی بیان می‌کند، اما فیلسوف رسمی و صاحب مکتب ویژه خود نیست. و آنگهی اگر بتاریخ فلسفه بنگرید خواهید دید که خیام شاگرد ابوعلی سینا (وفات ۴۲۸ هـ. ق.) است و دلیل این مطلب اینست که اصحاب ترجمه در احوال اواخر عمر او می‌گویند: «امام محمد بغدادی گفت که خیام، مطالعه کتاب الهی از کتاب الشفاء ابن سینا می‌کرد. و چون بفصل واحد و کثیر رسید، چیزی در میان اوراق مطالعه نهاد و مرا گفت: جماعت را بخوان تا وصیت کنم.» [۱]

و نیز خیام در یکی از رسائل خود که در «تفاوت و مراتب وجود» نوشته، گفته است: «این مسأله مسأله‌یی سخت دشوار است، و بسیاری از دانشمندان در آن به حیرت افتاده‌اند، تا بدانجا که بیشتر آنان فهم این مطلب را از حدود توانایی انسان بیرون دانسته‌اند، ولیکن من و آموزگار من ابوعلی حسین‌بن عبدالله سیناء بخاری ـ افضل متأخران ـ در این موضوع امعان نظر کردیم. و بحث ما چنان شد، و بجایی رسید که ما دو تن قانع و خرسند شدیم...» [۲]

اگر چه در اجتماع این دو فیلسوف استبعاد زمانی هست، چه در اینصورت باید درحالی که «ابن‌سینا» (وفات ۴۲۸ هـ.) پیر شده باشد، خیام (وفات ـ ۳۰ـ۵۱۷ هـ.) جوانی بیست ساله باشد. ولیکن اگر این قصه نیز درست نباشد، در این مطلب هیچ شك نداریم که فیلسوف ما بیشتر از فلاسفه دیگر با آثار ابن‌سینا آشنایی داشته، و آنها رامی خوانده مقصود از نقل این دو مطلب اینست که بدانیم خیام در فلسفه تابع ابن‌سینا بوده، وابن‌سینا که قافله سالار حکمت مشاء در اسلام است خود را شاگرد ارسطو (۳۲۲ ق. م.) می‌داند، و همواره با اعجاب و اعزاز از او یاد می‌کند و در جایی

۱. بیهقی: تتمه صوان الحکمه، ۱۷۳، چاپ مصر ۱۹۴۱؛و ترجمه فارسی آن، ۷۳، چاپ تهران، ۱۳۲۱.
۲. جامع البدایع، ۱۷۱، چاپ مصر.

از کتاب «شفاء» در عظمت مقام او می‌گوید: «ای گروه دانش‌اندوزان، بنگرید که آیا کسی پس از او (ارسطو) چیز تازه‌یی آورده؟ یا قصوری در آثار و عقاید او یافته، یا عیبی و نکته‌یی بـراو گـرفته است؟ با اینکه زمانی دراز وروزگاری مدید از عهد او گذشته است. بلکه آنچه او گفته تام و کامل و میزان صحیح و حق صریح است...»[۱] واین ابن‌سینا با همه عظمت مقام سالك راه ابونصر فارابـی است، و چنانکه می‌دانید، پس از آنکه چهل بار کتاب «مابعد ـ الطـبیعه» ارسـطو را خـوانـده، و عبارات آن کتاب را از بر کرده بوده، نفهمیده، تا این که در بازار کتابفروشان بلخ رساله‌یی خریده، و قضارا آن رساله «در أعراض مابعدالطبیعه ارسطوطالیس» بوده و بایك بـار خـوانـدن آن رسـاله مقاصد آن حکیم یگانه را دریافته است.[۲] ولی چون از همین فارابی می‌پرسند: «تـو دانـاتری یـا ارسطو؟» در جواب می‌گوید: «اگر در زمان او بودم، البته بزرگ‌ترین شاگرد او بودم!»[۳]

و دانته (وفات ۱۳۲۱ م) او را «بزرگ‌ترین دانشمندان»[۴] دانسته است. بنابراین ادعای اینکه خیام از سقراط و افلاطون و بویژه ارسطو بزرگ‌تر است و گـوی سـبقت را از هـمگان ربـوده، و مکتب‌فلسفی جدیدی آفریده، از انصاف و عقل و تحقیق بدور است؛ و جز میهن‌پرستی افراطی و «خود بزرگ‌بینی» محملی ندارد، و این بنده یقین دارم روح بزرگ خـیام از ایـن دفـاع و نسـبت خشنود نیست. گویند: «مریدی، مدعی شد که پیر او چون کامل است، در همه انواع فضایل بر سایر ابناء نوع برتری دارد. شنونده بر سبیل انکار پرسید: آیا شیخ خط را بهتر از میرعماد (مـقتول بـه ۱۰۲۴ هـ.) نویسد؟ مرید گفت: البته چنین است! مشاجره درازکشید، حکومت را بخود مراد بردند. او انصاف داد که رجحان کتابتِ میرمسلم است و او بهتر نویسد. مرید متعصب این معنی را حمل بر تواضع و فروتنی مراد خودکرد وگفت: آقا شکسته نفسی می‌کند، غلط می‌کند!»[۵]

*

منتقد گرامی نوشته‌اند: «اگر دیروز مردی بنام فیتزجرالد هم پیدا نمی‌شد که با ترجـمه‌های مغلوط و تغییرات فاحشی که در مفهوم رباعیاتی که نیمی از آنها هم از خیام نیست، داده است، ویرا

---

۱. ابن‌سینا «مقدمه» منطق شفاء، چاپ مصر، ۶ و سبزواری: منظومه ۶، چاپ ناصری. و عین عـبارت ایـنست: «انظروامعاشرالمتعلین هل‌أتی احد بعده‌زاد علیه اوأظهرفیه قصوراً و اخذ علیه ماخذاً مع طول المدة و بعدالعـهد، بل‌کان ماذکره هو التام الکامل و المیزان الصحیح و الحق الصریح.»

۲. ابن ابی اصیبعه: طبقات الاطباء، ۴۳۹، چاپ بیروت، ۱۹۶۵؛ و دیگـر مـاخذ از قـبیل اخبار الحکماء و تتمه صوان‌الحکمه.

۳. ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۱۹۷/۲، چاپ تهران.

۴. "The master of those who know" نگاه کنید به:
A. Avery , *Handbok in the History of philosophy* , p . 93, New york , 1966.

۵. دهخدا، علی اکبر: امثال و حکم ۴۰/۱، چاپ سوم، امیرکبیر، ۱۳۵۲.

بجهانیان بشناساند، خواه ناخواه این گنجینه گرانبها روزی کشف می‌شد...» بازبنده به نظر ایشان کاری ندارم، و در خودم نیز این جرأت را نمی‌بینم که ترجمه‌های فیتزجرالد را مغلوط و دگرگونه قلمداد کنم. ولی گفته‌اند: «ره چنان‌رو که رهروان رفتند.» ایشان در بیان بیسوادی و بیذوقی بنده متذکر شده‌اند که باید از تحقیقات قزوینی‌ها، و فروغی‌ها [۱] سود جست نه از نوشته‌های ناقص و ابترو متناقض بنده. بسیار خوب، مرحوم فروغی چه می‌گوید؟ می‌گوید: «بعضی گفته‌اند: منظومه فیتز جرالد بهتر از اصل رباعیات خیام است. بنظر ما چنین نیست. ولی حق اینست که آن مرد بزرگ در ادای آن معانی به زبان انگلیسی، موافق مذاق اروپایی هنر کرده است، وایکاش که حافظ و سعدی و مولوی و بزرگان دیگر ماهم مترجمانی مانند فیتز جرالد پیدا می‌کردند تا صاحب‌نظران دنیا ببینند که ذوق ایرانی از دریای طبع خود چه گوهرهای درخشان بیرون ریخته است. فیتزجرالد کاری که کرد این بود که معانی و افکار رباعیات خیام راگرفت و موضوع یك منظومه انگلیسی بصورت یك‌صد و یك رباعی قرارداد، و آن براستی شاهکاری گرانبهاست که هر انگلیسی زبان می‌خواند و لذت می‌برد و گرامی می‌دارد [۲].»

محققی دیگر که همگنان بمقام تحقیق او اعتراف دارند، در این باب گوید: «شك نیست که از میان شعرای ایران کسی نیست که شهرت او باندازه خیام عالمگیر باشد، یعنی سخنان او را به غالب زبانهای زنده ترجمه کرده باشند، بهر کشوری نام او رسیده باشد، و در برخی ممالك به هر شهرك و دهکده‌یی هم بروید ببینید کسانی هستند که ترجمه‌یی از اشعار او را خوانده باشند. بدیهی است که این اشتهار عالمگیر را خیام مدیون ترجمه‌یی است که یك شاعر انگلیسی بنام ادوارد فیتزجرالد [۳] از رباعیات او منتشر کرد، و این ترجمه باعث شناخته شدن خیام بعنوان یکی ازگویندگان بزرگ عالم و ترجمه رباعیات او به سایر السنه گردید، ولیکن چنان نیست که فتیزجرالد از این ترجمه بهرمند نشده باشد، بلکه شهرت او نیز بعنوان شاعر مرهون همین ترجمه است، زیراکه شعرهای دیگری گفته و ترجمه‌های دیگری هم کرده است، ولی هیچکس آنها را نمی‌خواند. و عده بسیاری معدودی از آنها خبر دارند. پس رباعیات خیام بترجمه فیتزجرالد، باعث اشتهار و معروفیت خیام و فیتزجرالد گردید و هر دو از این حیث مدیون یکدیگرند.» [۴]

---

۱. مقصود علامه فقید محمد قزوینی، مرحوم دکتر قاسم غنی و حکیم مرحوم محمدعلی فروغی است، رحمةالله علیهم اجمعین.

۲. «مقدمه» رباعیات خیام ۳ـ ۲۲، چاپ زوار، ۱۳۳۷ هـ.ش.

3 - Edward Fitz Geraid

۴. مجتبی مینوی: پانزده گفتار، ۳۱۴، چاپ دوم، ۱۳۴۶ هـ.ش.

علامه مرحوم محمد قزوینی گوید: «شهرت خیام در اروپا و مخصوصاً انگلستان و آمریکا بمراتب بیشتر از شهرت او در وطن خود یعنی ایران است. و علت عمده این اشتهار فوق‌العاده آن است که یکی از مشاهیر و اعاظم شعرای انگلیس موسوم به ادوارد فیتزجرالد، رباعیات عمر خیام را به اشعار انگلیسی که در نهایت عذوبت و سلاست است، و در فصاحت لفظ و بلاغت معنی تقریباً معادل اصل فارسی آن است ترجمه نموده، و در سال ۱۸۵۹م در لندن منتشر ساخت، و این ترجمه چنان مطبوع طباع خواص گردید، و چندان قبول عامه بهمرسانید که پس از آن چندین مرتبه...در انگلستان و آمریکا طبع شد، و نسخ آن بزودی تمام گردید، و جمعی کثیر از فضلا و ادبا به ترجمه رباعیات او پرداختند...پس از انتشار ترجمه فیتزجرالد تاکنون اقبال عموم مردم از عوام و خواص به رباعیات خیام و طرز خیالات و مسلک فلسفی او روزبروز در تزاید است...»[۱]

گذشته از این‌ها اگر بمقدمه نخستین فیتزجرالد بر ترجمه رباعیات خیام بنگرند، او نگفته است که این رباعیاتی که بنام خیام ترجمه شده قطعاً از خیام است و نیز نگفته است که این رباعیات را سطر بسطر ترجمه کرده‌ام و هیچ مترجم بیگانه‌یی مطلبی را سطر بسطر ترجمه نمی‌کند، بلکه برای تفهیم مطلب و تقریب آن بذهن خوانندگان خود، ناچار از خود نیز مایه‌یی می‌گذارد، والا آن ترجمه خشک و بیمعنی و خالی از تأثیر می‌شود. حاصل آنکه فیتزجرالد خدمت بزرگی به ایران و ایرانیان صاحب دل انجام داده، و اهانت ضمنی به او مستوجب هیچ احترام و بزرگی برای منتقد گرامی نیست:

بزرگش نخوانند اهل خرد که نام بزرگان بزشتی برد!

* * *

نکته سوم اینکه: بنده در اصل کتاب گفته‌ام: «از گویندگان پس از خیام، شاعری که اشعارش رباعیات خیام را بیاد می‌آورد، خواجه شیراز است.» ولی اگر بدقت رباعیات خیام و اشعار خواجه را بخوانید می‌بینید که هم خیام و هم حافظ از «مریدی» و «مرادی» و بساط قلندران کلاش که از این نامها سوءاستفاده می‌کرده‌اند، گریزان و بهزار زبان از داشتن این دو لقب تبری کرده‌اند. ولیکن منتقد گرامی خیام را «مراد» و حافظ را «مرید» شمرده، مکرر می‌نویسد: «مراد می‌گوید» و «مریدمی‌فرماید»، ولی خواجه می‌فرماید:

رطل گرانم ده ای مرید خرابات شادی شیخی که خانقاه ندارد...

* * *

نکته چهارم اینست که ایشان گفته‌اند: «این چند ده رباعی از مغزی واقع بین نه بدبین

---

۱. نظامی عروضی: چهار مقاله، حواشی، ۳۳۰، طبع مرحوم دکتر محمدمعین، ۱۳۳۳ هـ. ش.، تهران.

(بگفته‌آقای حلبی) تراوش کرده است».بنده نمی‌دانم که مقصود از واقع‌بین بنظر ایشان چیست؟ فلاسفه‌ی عالم را از نظرگاه اینکه درباره حکومت خیر یا شر بر جهان عقیده‌یی ابراز کرده‌اند بدو گروه تقسیم کرده‌اند. آنان که مانند لایب‌نیتز، و غزالی و شیخ شبستری گفته‌اند: «این عالم بهترین عوالم ممکن است؛ و در دایره یک نقطه خلاف از کم و بیش نیست و همه امور بی چون و چراست و جهان چون چشم و خال و زلف و ابروست، و هر چیزی بجای خویش نیکوست»، «خوش‌بین» یا Optimist و کسانی که این عالم را پر از نابسامانی و کجمداری و دردها و غمان می‌دانند آنانرا بدبین Pessimist نامیده‌اند. خیام هم مانند ولتر و شوپنهاور اساس عالم را بر غم و درد و شر استوار می‌داند چنانکه گوید:

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان — بر داشتمی من این فلک را ز میان
وز نو فلکی دگر چنان ساختمی — کازاده بکام دل رسیدی آسان

* * *

چون حاصل آدمی در این شورستان — جز خوردن غصه نیست یاکندن جان
خرم دل آنکه از جهان بیرون شد — و آسوده کسیکه خود نیامد بجهان

* * *

عمرت تاکی بخود پرستی گذرد؟ — یا در پی نیستی و هستی گذرد؟
می‌نوش که عمری که اجل در پی‌اوست — آن به که بخواب یا بمستی گذرد!

یا این بیت از یک رباعی:

یک روز ز بند عالم آزاد نیم — یکدم‌زدن از وجود خود شادنیم

یا این رباعی:

گر آمدنم بمن بدی نآمدمی — ور نیز شدن بمن بدی کی شدمی
به زآن نبدی که اندر این دیر خراب — نه آمدمی نه شدمی نه بدمی.

حقیقت اینست که خیام «بدبین» است، ولی خواجه «واقع‌بین» است. یعنی: با وجود اینکه مانند خیام دردها و رنج‌ها و نابسامانی‌ها را درمی‌یابد، ولیکن از آن حالت عدول‌می‌کند، و بعالم واقعیت باز می‌گردد. اینک فقط این دو بیت را بخوانید:

با صبا در چمن لاله سحر می‌گفتم: — که«شهیدان‌کی‌انداین‌همه‌خونین‌کفنان؟»
گفت: «حافظ، من‌وتو محرم این رازنه‌ایم — از می لعل حکایت کن و شیرین دهنان!»

خیام فیلسوف و شاعر بنظر این بنده بدبین است حالا شما می‌خواهید، گردی بر دامن کبریای او ننشیند، و بدبین را «واقع بین» می‌نامید، دیری است تا گفته‌اند که: «لا مشاحة فی

الاصطلاح» در اصطلاح، بخل و جنگ نباشد.

* * *

مرحوم فروغی هم او را «زودرنج» و «حساس» نامیده است. اما از همه اینها که بگذریم: حاصل از این تطویلات، تذکر این نکته است که: مراد از علم و فلسفه و ادب، انسان شدن، و بتعبیر بیهقی «پاک دهانی» است و حصول ملکه عیب پوشیدن در انسان، چنانکه خواجه شیراز می‌فرماید:

به‌پیر میکده گفتم‌که: «چیست‌راه‌نجات؟» بخواست‌جام‌می‌وگفت: «عیب‌پوشیدن!»

و نیز گفته‌اند: ادب نفس باید تا ادب درس بیآید.

* * *

منتقد گرامی نوشته‌اند: «من نظرات خویش را درباره خیام طی مقاله‌یی که در آن شماره آذر ماه ۱۳۴۸ مجله «زیبایی و زندگی» بچاپ رسید ذکر کرده‌ام، و دیگر نیازی به تکرار نمی‌بینم.» این نوعی کلی‌نویسی است و آنگهی چون منتقد گرامی مقاله‌یی در باب خیام نوشته، وداد سخن داده‌اند، احدی حق ندارد چیزی بنویسد و چاپ کند؟ ایشان می‌گویند: برای شناخت خیام باید از حافظ و دیوان اومدد بگیرند، بسیار فکر پسندیده‌یی است، این بنده هم گفته‌ام که: «اشعار خواجه شیراز از نظر مضمون نزدیک‌ترین اشعار به رباعیات خیام است.» اما چرا شمشیر قلم کشیده‌اند وبالای سر نگاه داشته‌اند و چرخ می‌دهند که هیچ پارسی و تازی و رومی و زنگی حق نویسندگی ندارد؟ برادر شما هم خیام را از آن نظر گاهی که می‌خواهید بررسی کنید. اما تعصب را کنار بگذارید و ادب نگاه دارید تا دیگران نیز در حق شما ادب نگاه دارند. غرور نتیجه‌یی جز سرافگندگی ندارد و خود را یکه‌تاز عرصه تحقیق دانستن از بی‌انصافی و ناپختگی است، و علت روانی دارد، و شاید اگر علت آنرا بنده بگویم نپذیرید. در اینصورت از شیخ عطار نیشابوری بشنوید:

کودکی با خویش تنها ساختی جوز با خود جمله تنها باختی
آن یکی پرسید از وی کای غلام از چه تنها جوز می‌بازی مدام؟
چون همالانت[1] بسی هستند، چون با یکی زیشان نبازی تو کنون؟
گفت: میری دوست می‌دارم بسی تا همه من میر باشم نه کسی!

۱. همالان: همسالان، همانندان. مصیبت نامه، ۲۳۴، چاپ دکتر نورانی، ۱۳۳۸ ه.ش. (انتشارات زوار).

مقدمه

فصل اول
فلسفه چیست؟

«برای فیلسوف نبودن هم باید فیلسوف بود!»

ارسطو

فلسفه چیست؟

از روزگار قدیم پرسیده‌اند و اکنون هم می‌پرسند که: فلسفه چه معنی دارد؟ صدها فیلسوف و «حکمت‌دان[1]» از روزگار یونان قدیم و شاید هزاران سال پیش از آن زمان آمده‌اند و هر کدام فلسفه‌یی خاص داشته‌اند و یا دست‌کم دربارهٔ جهان و انسان سخنانی بهم بافته‌اند و رفته‌اند. اصلا چرا فلسفه بافته‌اند و بیکار ننشسته‌اند و برخی از آنها مردم را به بیکاری و تنبلی هم سوق داده‌اند و اگر بعضی از آنها خلق خدا را به راه پسندیده و اخلاق مرضیه دعوت کرده‌اند، تازه این کار را پیامبران هم کرده‌اند و در عمل معلوم شده است که تأثیر آنها در نفوس آدمی زادگان بویژه طبقهٔ عامه بیشتر بوده است تا این گروه فیلسوفان.

اگر دربارهٔ فلسفه سخن نمی‌گفتند و مسائل آنرا مطرح نمی‌کردند چه می‌شد؟ آیا این پرسش‌ها ارادی است یا ذاتی؟ آیا کسی این پرسش‌ها را بزور قوهٔ اندیشه و تفکر خود مطرح

---

۱. «یک روز شیخ ما ابوسعید... در نشابور مجلس می‌گفت. خواجه ابوعلی‌سینا از در خانقاه شیخ در آمد. و ایشان هر دو پیش از آن یکدیگر را ندیده بودند، اگر چه میان ایشان مکاتبت بود. چون بوعلی از در درآمد شیخ ما روی به وی کرد و گفت: **حکمت‌دانی آمد...**» (محمدبن‌منور: اسرارالتوحید، چاپ مرحوم احمد بهمنیار، «برگزیده»، ۵۰ـ۴۹، چاپخانه مجلس، ۱۳۲۰ هـ.ش.).

می‌کند و مثلا می‌خواهد از این راه تفوق اندیشهٔ خود را بر همگنان نشان دهد و حس جاه‌طلبی دارد یا اینکه، این پرسش‌ها ناخود آگاه برای خود او مطرح می‌شود و چون خودش جواب قانع کننده برای آنها نمی‌یابد آنها را در خارج طرح می‌کند بامید اینکه شاید دیگران به پاسخ آن پرسش‌ها دست یابند؟ آیا اصلا از این بحث‌ها تاکنون فایده‌یی عاید مردم شده است؟ آیا همین فلسفه نیست که ایمان مردم را سست کرده و تخم شک و تردید در دلها کاشته و امید و اشتیاق آدمی‌زادگان را به وحشت و سراسیمگی برگردانده است؟ راستی این چه چیز است که ذهن آرام و بی دغدغهٔ انسانها راکه بانسیم روح‌پرور ملایم و نوازشگر سرود شاعران و سخنان دلپذیر عارفان آرام می‌گرفته باکلمات و اصطلاحات و معانی خشن وگوش‌خراش خود آزار داده است؟

اگر این فلسفه هنری داشت اینهمه مخالف و دشمن برای خود نمی‌تراشید. صدها تن می‌شناسیم که از ریشه با فلسفه و فیلسوف دشمن بوده‌اند و جالب است که همهٔ آنها مردمان بیدانش نبوده‌اند و در میان آنها اشخاص حسابی و بزرگوار نیز دیده می‌شوند.

آیا همین فلسفه نیست که وقتی کار علم در مغرب زمین بالا گرفت و دانشمندان و طبیعت‌شناسان بکار تجربه و آزمایش پرداختند، آنرا رد کردند و اشتغال به آن را کاری بیهوده دانستند و از سدهٔ هیژدهم که آنرا «عصر روشنگری»[1] نام نهاده‌اند کرسی‌های فلسفه را برای مدتی از مدارس و فرهنگستان‌ها و دانشگاههای اروپایی بر چیدند؟

از همهٔ اینها گذشته، با دیدن اینهمه شگفتی‌ها که «دانش آزمایشی» بشر نشان می‌دهد و همهٔ آدمی زادگان را به خود امیدوار می‌کند، دیگر چه لازم است به نشینیم وبه «احلام برگسون» و پندارهای غیر واقع و حیرت‌انگیز «بار کلی» گوش دهیم و عمر را در مطالعهٔ کتابهای آنها بسر بریم و مغز سر را در فهم عبارات منشیانه و نامفهوم هگل صرف کنیم!؟

این‌ها و هزاران، بلکه، ده هزاران پرسش از این دست بنظر آدمی زادگان رسیده و مطرح کرده و تا این جنس دو پا بر روی زمین راه می‌رود و در تلاش برای زندگانی عمر می‌گذارد از این پرسش‌ها خواهد کرد.

لیکن این پرسش‌ها را به چند دسته تقسیم می‌توان کرد: برخی از این پرسش‌ها چنان مشکل و ذهن فرساست که هنوز هم بشر به پاسخ آنها دست نیافته است.

برخی از این پرسش‌ها نیز جواب دارد و بزرگان این فن و روشنفکران عالم به جواب دادن آن‌ها اهتمام کرده‌اند، واینهمه پیشرفت بشر از برکت همین پرسش‌ها و پاسخ‌های آنهاست.

پاره‌یی از این سؤالات هم بسیار ناروا و نادرست است و حکایت از سبک مغزی و

1 . Enlightenment Age.

کوتاه‌نظری و تقلید کورکورانه دارد.

* * *

فلسفه چیست؟ فلسفه همچنانکه ویلیام جیمز[1] اظهار داشته: «احساس کم و بیش گنگ ماست دربارهٔ اینکه معنای شرافتمندانه و عمیق حیات چیست؟»[2] همهٔ مردم برخی اوقات از این پرسش‌ها کرده‌اند که زندگی چیست؟ چرا به این عالم می‌آییم؟ آیا از آمدن و رفتنِ ما سودی هست؟ اکنون که آمده‌ایم و دل بر این کاخ دلاویز بسته‌ایم، چرا هنوز جا گرم نکرده می‌گویند: برخیز «که اینجایگاه نه جای نشیمن است» و چون زیر خاکمان می‌گذارند آیا عالمی دیگر هست یا از خاک برآمده‌ایم و به خاک بر می‌گردیم!؟

روزهافکر من اینست و همه شب‌سخنم — که چرا غافل از احوال دل خویشتنم.
از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود؟ — به کجا می‌روم آخر ننمایی وطنم[3]

آری فلسفه دور اینگونه مسائل چرخ می‌زند. بقول کانت[4] فلسفه این پرسش‌ها را از زبان انسان جاری می‌کند که: «من چه می‌توانم بدانم؟»، «چه باید بکنم؟»، «به چه چیز امیدوارم باشم و بدان دل ببندم؟»، «با همنوعان چه رفتار کنم»، و...

اگر انصاف دهید خواهید دید که این پرسش‌ها و صدها پرسش مانند اینها ـ که ذکر همهٔ آنها به عبارت‌پردازی می‌کشد ـ مخصوص فیلسوف نیست بلکه هر آدمی که سرش به تنش بیارزد و مختصر اندیشه‌یی بکند حتماً بیشتر این پرسش‌ها برای او مطرح خواهد شد و بنابراین در این میان، فلسفه و فیلسوف بیچاره بدنام افتاده‌اند. بقول خیام:

دشمن بغلط گفت که من فلسفیم — ایزد داند که آنچه او گفت نیم
لیکن چو درین غم آشیان آمده‌ام — آخر کم از آنکه من بدانم که کیم؟![5]

اما اینکه می‌گویند: اگر فیلسوفان جویای یک حقیقت هستند چرا از راههای گوناگون رفته‌اند و اینهمه نحله و مذهب فلسفی ساخته و پرداخته‌اند؟ می‌شود جواب داد که: هر فکری از بطن خودش بیرون نمی‌آید، هر فلسفه‌یی معلول روزگار خود اوست، تمام شؤون و عوامل کامرانی‌ها، ناکامی‌ها، دردها، خوشیها و بدبختی‌ها و نیک‌بختی‌ها و نامرادیها و ظالم بودن‌ها و

1 . William james (۱۸۴۲ ـ ۱۹۱۰)

2 . A. E. Avey : *Handbook in the history of philosophy*, p. 3 , Newyork,Tenth printing 1966.

۳. از مولوی بلخی، دیوان، ۳۷۷، چاپ تهران (صفی علیشاه)، ۱۳۳۸. هـ.ش.

۴. Immanuel kant (۱۷۲۴ ـ ۱۸۰۴ م) حکیم نامدار آلمانی.

۵. خیام: رباعیات، چاپ مرحوم فروغی، صفحه ۱۰۳، رباعی ۱۲۹.

مظلوم شدنها در رشد و پرورش فلسفه یا فلسفه‌های آن زمان مؤثر است، بلکه اگر بخواهید درست سخن بگویید باید بفرمایید: فلسفهٔ هر روزگار یعنی مجموعهٔ این‌عوامل و امور که شماره کردیم...و فلاسفه هم که بیان کنندهٔاین مسائل هستند از تأثیر این عوامل بر کنار نیستند چه فلاسفه نیز «هم معلولند و هم علت: از یک لحاظ معلول اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی و طرز حکومت روزگار خود هستند، و از لحاظ دیگر ـ از بختیار باشند ـ موجب عقایدی هستند که سیاست و سازمانهای دوره‌های بعد را ایجاد می‌کند»[۱]

می‌پرسید: «سخنان فیلسوفان چه تأثیری در مردم دارد؟» شما راست می‌گویید که تعالیم پیامبران بیش از افکار حکیمان در مردم تأثیر داشته است. ولیکن ازیاد نباید برد که اگر چه سروکار این گروه با عارف و عامی همه بوده و در پی ارشاد و رهنمایی همه آدمی‌زادگان بوده‌اند و خود را فرستادهٔ برگزیده خدا می‌دانستند، کارشان تعلیم اخلاقیات و بیان روابط انسان با خدا و برعکس بوده واگر درکتب آسمانی سخنانی از آفرینش آسمان و زمین وکوه و دشت و بیابان رفته، نه از باب تعلیل و بیان علمی آن امور است، بلکه از باب تذکر و یادآوردن الطاف و نعمت‌های خداست بربندگان خویش. چنانکه پیامبر اسلام (ص) نیز خود گفته: «بر انگیخته شدم تا مکارم اخلاق و خویهای پسندیده را تمام کنم»[۲].

ولتر[۳] فیلسوف و نویسندهٔ بزرگ فرانسه می‌گوید:

«... نویسنده‌یی که گویا نامش **پلوش**[۴] باشد، ادعا کرده است که موسی طبیعی‌دان بزرگی بوده است. نویسنده دیگری هم پیش از او، **موسی ودکارت**[۵] را آشتی داده و کتابی بعنوان [کارتزیوس موزائیزانس][۶] نوشته بود. بگفتهٔ وی موسی نخستین مخترع گردبادها ومادهٔ رقیق است. اما هر کسی می‌داند که خداوند اگر موسی را قانونگذاری بزرگ و پیامبری عالی مقام کرد، اصلا نمی‌خواست که استاد طبیعیات باشد. موسی بنی‌اسرائیل را تعلیم می‌داد که چگونه بوظیفهٔ خود

---

۱. رجوع کنید به کتاب بر تراند راسل: تاریخ فلسفه مغرب: *History of western Philosophy*:,P.7. Landan, 1967.

۲. «بعثت لاتمم مکارم الاخلاق». ← میبدی، کشف الاسرار، ۷۸/۱۰ چاپ دانشگاه.

۳. ولتر Voltaire (۱۷۷۸ ـ ۱۶۹۴ م) نویسنده و مورخ فلسفی مشرب فرانسوی. برای شرح احوال و عقاید او، ← سه فیلسوف بزرگ: دیوژن، دکارت و ولتر، تألیف نگارنده، چاپ اساطیر.

4 . Pluche.

۵. دکارت Renè Descartes (درگذشته ۱۵۶۰م) فیلسوف و ریاضی بزرگ فرانسه.

6 . Cartesius MosaÏzans

رفتار کنند، ولی هرگز یک کلمه دربارهٔ علوم طبیعی بایشان نیاموخت، چون طبیعی‌دان نبود!»[۱]

ویکی از دانشمندان بزرگ اسلامی می‌گوید:

«بیگمان پیامبر برانگیخته شد تا ما را شرایع و اخلاق در آموزد، و مبعوث نشد برای تعریف پزشکی و دیگر امور عادی...»[۲]

اما اگر زید بشما می‌گوید: «از خشک وتر هر چه بخواهید در کتب آسمانی موجود است»، چون در قرآن می‌گوید: «هیچ‌تری و خشکی نیست مگر اینکه در کتابی آشکار باشد»[۳] و بخش اول آیه راکه در بارهٔ علم خدا نازل شده و معنی «کتاب مبین» را از یاد می‌برد و یا می‌خواهد بنادانی از دیانت حمایت کند، و یا فلان مفسر مصری می‌گوید آیت: «و می‌بینی کوهها را.... که می‌گذرند همچون گذشتن ابرها[۴]» دلالت بر حرکت زمین دارد، بنده سخنی ندارم.

حاصل آنکه فلاسفه راهی دیگر می‌روند. فیلسوف راه زندگی سعادتمندانه را می‌جوید ولی در این راه تنها از قوهٔ اندیشه و خیال خود مدد می‌گیرد و با دیانت کاری ندارد. آن پرسش‌ها که در باطن صدها و هزارها آدمی می‌گذرد و بسبب نداشتن روش منظم و مرتب و اصول منطقی نمی‌تواند آنها را بصورت موجه و بارز مطرح کند و یا بسبب گرفتاری و توغل در زندگی روزانه و گلاویز شدن با دشواریهای حیات مادی مجال بررسی آنها را نمی‌یابد فیلسوف اندیشهٔ توانا و ذهن روشن خود را بکار می‌اندازد و آن سؤالات را بطرزی بدیع و نو آیین بیان می‌کند و نام مکتب فلسفی مخصوصی بر آن می‌گذارد. حال اگر نمی‌تواند به تمام این پرسش‌ها جوابی استوار و متقن بیابد باک نیست زیرا برای فلسفه این کار چندان واجب هم نیست. فلسفه علم نیست که با روش معین و بتدریج از راه مشاهده و آزمایش، اجسام و امور را پژوهش کندو آنها را تجزیه و ترکیب کند و حقایق و اجسامی دیگر بدست آورد که از لحاظ خواص و احوال بامواد تشکیل دهندهٔ خود فرق داشته باشد. همچنین فلسفه با قوانین علمیی نیز که اغلب آنها را در طبیعت و امور طبیعی اعمال

---

۱. قاموس فلسفی ۳۲، منتخب، ترجمهٔ مرحوم استاد نصرالله فلسفی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۲. ابن خلدون: مقدمه، ۵۵۰، چاپ مصر، ۱۳۲۷ هـ.ق. «انه صلی الله... انما بعث لِیُعلمنا الشرایع و لم یبعث لتعریف الطب و لاغیره من العادیات.»

۳. سوره انعام، ۶ / آیه ۵۹ «...لارطب و لایابس الا فی کتاب مبین».

۴. «وتری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مر الحساب...» (سوره نمل ۲۷،آیه ۷۸). اخیرا در مصر مردی بنام «الامام المجتهد الحافظ ابی الفیض احمد بن الصدیق الغماری الحسنی» کتاب شگفتی نوشته زیر عنوان «مطابقة الاختراعات العصریة لما اخبر به سید البریة» و در آن، بااستناد به اخبار و احادیثی چند از مسنداحمد، و بخاری و ابوهریره بخیال خود اختراعات و اکتشافات علمی را یاد کرده و گفته است که پیامبر اسلام همه آنها را می‌دانسته و خبر داده بوده است. این کتاب تا سال ۱۹۶۸ میلادی ـ ۱۳۸۷ هـ.ق. چهار بار بچاپ رسیده است. امان از خرافه پرستی و از دعوی پر بودن!

می‌کنند فرق دارد، فلسفه، بیشتر از مسائلی گفتگو می‌کند که دست تحربه و آزمایش از دامان آنها کوتاه است، حتی دربارهٔ آن مسائل هم که از زیر تسلط قوانین علمی خارج هستند فلسفه نتایج مطلوب بدست ما نمی‌دهد با اینکه این امور را در حوزهٔ خود می‌داند. خوب، می‌پرسید پس اگر این طور است، چرا فیلسوفان وقت خود را بر سر این مسائل لاینحل بر باد می‌دهند و عمر خود را تلف می‌کنند؟

در جواب می‌شود گفت که اولا: «اگر جواب دادن به این پرسش‌ها کار فلسفه نیست، دست کم مطالعه و طرح آنها شأن فلسفه است!»[۱]؛ ثانیاً: همچنانکه خود شما می‌گویید و تاریخ هم گواه آنست از زمانی که بشر در پی روزی و پیدا کردن نان و آب و نیازمندی‌های زندگی بتلاش آغاز کرد، بفکر کردن نیز آغاز کرد و دربارهٔ جهان نظراتی ابراز داشت. اگر این نظرها ابتدایی و کودکانه بود، عیبی نداشت زیرا هنوز توقع زیادی هم نداشت، همینکه نیازهای نخستین را بدون تشریفات قانون‌های وضعی و پیمانی[۲] ارضاء می‌کرد راحت می‌شد. اما کم‌کم تندبادها و صاعقه‌ها و رعد و برق و سرما و گرما و دگر عوامل، او را بر آن داشت که بیشتر اندیشه کند و بسوی آن نیروی عظیم شگفت که در وجودش تعبیه کرده‌اند جهت رفع نیازمندیهای خود دست استمداد و استعانت دراز کند و از این راه بود که توانست خود را با اوضاع و احوال سازگار کند و برای احتراز از خطرت و موانع چاره‌ها برانگیزد و در این راه بیش از همه از عقل خود و دیگران مددگیرد. پس این موضوع مانند همیشه صادق است و برای شناخت هر عصر و زمانی باید افکاری راکه در آن زمان رایج است پیدا کرد و علل پیدا شدنش را جست و این کار جز فلسفه چیزی نیست. جز در برخی اجتماعات و در تحت شرایط استثنایی نمی‌توان فلسفه‌یی یافت که مبین احوال و روحیات آن زمان نباشد، ملت فقیر و تنگدست فلسفه و ادبیات بسیار غنی بویژه شاد نتواند داشت، شاعران آن ملت به صدزبان از فقر و تنگدستی ناله سر خواهند داد و فیلسوفان و اندیشمندان از انتقاد افکار و عقایدی که رواج دهندهٔ این وضع شده باز نخواهند نشست، و این وضع در میان طبقهٔ عالیه و منورالفکر تنها نخواهد بود بلکه همگنان حتی طرفداران مذهب و دین، سخنانی خلاف اعتقاد و باورهای خویش خواهند گفت، زیرا پیشوایان دین گفته‌اند: «آنکس که معاش ندارد، معاد هم

---

۱ . بر تراند راسل: تاریخ فلسفه مغرب = *History of Western philosophy* بقلم بر تراند راسل ۱۴، لندن و عین عبارت اینست:

"The studying of these Questions, if not the answering of them, is the business of philosophy."

2 - Conventional.

ندارد یعنی: بمعاد اعتقاد نخواهد داشت»[۱] سنایی غزنوی گوید:

گفت یک روز با جحی[۲] حیزی	کز علی و عمر بگو چیزی
گفت او را جحی که انده چاشت	در دلم حب و بغض کس نگذاشت!»[۳]

و عطار در جایی گوید:

سائلی پرسید از آن شوریده حال	گفت اگر نام مهین ذوالجلال
می‌شناسی، باز گوی ای مرد نیک	گفت: نانست! این بِنَتْوَان گفت لیک
مرد گفتش احمقی و بیقرار	کی بود نام مهین نان، شرم‌دار
گفت در قحط نشابور ای عجب	می‌گذشتم گرسنه چهل روز و شب
نه شنودم هیچ جا بانگ نماز	نه دری بر هیچ مسجد بود باز
من بدانستم که نان نام مهینست	نقطه جمعیت و بنیاد دینست[۴]

«...از مولانا عضدالدین پرسیدند که در زمان خلفاء، مردم دعوی خدایی و پیغمبری می‌کردند و اکنون نمی‌کنند، گفت: مردم این روزگار را چندان ظلم و گرسنگی افتاده است که نه از خدایشان یاد می‌آید نه از پیغمبر!»[۵]

اگر دقیق شویدجز این چه خواهد بود، فلسفه بیان حالات گوناگون افراد و ملت هاست و سخنی نیست که از مغزهای غیر عادی بِتراود.

در مرزبان نامه آمده که: «آدمی‌زاد از سرما بیفسرد و از گرما بتفسد[۶] و از تلخ نفور[۷] گردد و از شیرین ملول شود، بیماریش طراوت ببرد و پیریش شادابی زایل کند، اگر اندک غمی بدل او رسد

---

۱. منسوب به پیامبر اسلام(ص) است که می‌گوید: «من لامعاش له، لامعادله». هنوز سَنَدِ این حدیث را نیافته‌ام.

۲. جحی، که بر وزنِ «شُما» خوانده می‌شود: مسخره، دیوانه هشیار؛ جوحی.

۳. سنائی: حدیقه، ۹ـ۳۸۸ چ آقای مدرس رضوی.

۴. مصیبت نامه، ۲۶۷. = نام مِهین = اسمِ اعظم خدا.

۵. زاکانی، عبید: دلگشا، ۱۱۰. قصه‌یی را نیز که بیشتر مفسران در شأن نزول (آیه ۱۱، سوره ۶۲ الجمعة) آورده‌اند، با مطلب بالا مناسبتی دارد، و آن اینست که «...حسن بصری گفت و ابو مالک، که: سالی در مدینه قحطی بود و غلایی، دحیه بن خلیفه بتجارت شام بود ـ و چون از آنجا آمدی، هر چه اهل مدینه را بدان حاجت بودی با خود آوردی ـ در آمد، و رسول(ص) بر منبر خطبه می‌کرد. چون آمدی طبل بزدی؛ آواز طبل بر آمد. بشتافتند و رسول را رها کردند، و با رسول جز اندکی نماندند. رسول گفت: بدان خدایی که مرا بحق بخلق فرستاد، اگر جمله شما بمبایعه رفته بودید، از این وادی آتشی برآمدی و همه را بسوختی!» (رازی، ابوالفتوح: تفسیر روح الجنان، ۱۵۸/۱۱، چاپ شعرانی؛ طبری، محمدبن جریر: تفسیر، ۲۸ / ۱۰۳).

۶. تفسیدن = تفتیدن: گرم شدن (برهان).	۷. نفور: گریزان، جدا (غیاث).

پیرمرد؛ بکمتر دردی بنالد، ازجوع مضطرب شود واز عطش ملتهب گردد.»[1] و تصدیق می‌کنید در همهٔ این احوال فکر او یکسان نخواهد بود؛ برای نمونه، از خودمان مایه می‌گذاریم و از ادبیات پهناورمان: «فرهنگ و ادب و فلسفهٔ ما در عصر سامانیان و غزنویان و سلجوقیان دارای روحی علیحده، و در عصر مغول دارای روح دیگر است و در اواخر صفویه و اوایل قاجاریه دارای روح جداگانه بوده است و امروز نیز روحی دیگر دارد و هیچکدام از این حالات با هم شبیه نیستند.

رودکی شاعر سده سوم هجری گوید:

شاد زی با سیاه چشمان شاد　　که جهان نیست جز فسانه و باد
ز آمده شادمان نباید بود　　وز گذشته نکرد باید یاد
ابرو باد است این جهان و، فسوس　　باده پیش آر هر چه بادا باد
نیک بخت آنکه او بداد و بخورد　　شور بخت آنکه او نخورد و نداد

شاعر در عصری بوده‌ست که فتوحات سامانیان درجات اعلای خود را طی نموده و روز خوش و راحت و طرب و داد و دهش و تقسیم غنایم رسیده بوده است، اینست که بکامرانی و وصل و بی‌فکری و عدم تردید وتزلزل و بخشش نوید داده و توصیه می‌نماید. و نیز می‌گوید: ـ

بوی جوی مولیان آید همی　　یاد یار مهربان آید همی
ریگ آموی و درشتی‌های آن　　پای ما را پرنیان آید همی

در اینجا نیز یقین بر مهربانی معشوق داشته و از دوری و سختی راه اندیشه ندارد.

فرخی در عصر محمود غزنوی می‌گوید:

مرکبان دارم نیکو که براهم بکشند　　کودکان دارم خوش‌رو که درایشان نگرم
سیم دارم که بدو هرچه بخواهم بدهند　　زر دارم که بدو هرچه ببینم بخرم[2]

ولی سعدی می‌گوید:

آمدم تا عنان شه گیرم　　زنم از دست خوبرویان داد
ملکا گر تو داد من ندهی　　جان شیرین خود دهم بر باد

ونیز می‌گوید:

ای دریغا گر شبی در بر خرابت دیدمی
سرگران‌ازخواب‌وسرمست‌ازشرابت‌دیدمی!

و در جای دیگر گوید:

---

۱. وراوینی، سعد الدین: مرزبان نامه، چاپ لایدن، ۱۹۰۸ میلادی، ۷۶، چاپ مرحوم علّامهٔ قزوینی.
۲. دیوان، ۲۳۲، چاپ دوم، ۱۳۴۹ هـ.ش.، دکتر محمد دبیر سیاقی. انتشارات زوار.

بنشینم و صبر پیش گیرم دنباله کار خویش گیرم

سعدی با اینکه هنوز مزهٔ مغلوبیت‌های اسفناک عصر خود را نچشید بوده است معذلک بوی آنها را استشمام نموده؛ در جایی می‌خواهد از دست معشوق بپادشاه تظلم کند و آخرین چارهٔ خود رامثل همهٔ مغلوبین مرگ تصور کرده است و جای دیگر آرزو می‌کند که آیا ممکن است شبی او را مست و خراب در آغوش بکشد؟ بالاخره صبر کردن و پی کار خود رفتن را بر تعقیب مقصود ترجیح می‌دهد.

پس از سعدی، شعرای مغلوب مغول خود را «سگ یار» و «غلام حلقه بگوش» و «گدای خاک راه»، «فرش کوچه» و «نقش سراچه» خوانده و معشوق را قاتل تیغ بدست سفاک و خود را کشتهٔ شمشیر تیز و غیره نام می‌داده‌اند[1]...»

* * *

علم آنچه راکه ما می‌توانیم بدانیم بما می‌دهد واگر تنها به معلومات کفایت کنیم معلومات ما بسیار محدود خواهد ماند و اگر چه فلسفه خود در این راه گرهی از کار ما نمی‌گشاید لااقل سؤالاتی عنوان می‌کند و بعضاً راههایی هم نشان می‌دهد. پس دست از طلب نباید برداشت، بقول یکی از ریاضی دانان بزرگ معاصر: «اسرار و حقایقی که انسان از طبیعت کشف کرده در مقابل اسرار و رموزی که هنوز مهر ابهام بر زبان دارد وانسان بکشف و دریافت آنها پیروز نیامده، مصداق صفر دارد در برابر بی نهایت.»

پس ذهن فیلسوف و هرکس دیگر راکه می‌گوید: به‌عده‌یی هم زمان دهید و آزادشان بگذارید که در خارج از حوزهٔ علم تفکراتی بکنند و این تفکرات و اندیشه‌های خام را عرضه کنند و شما پژوهندگان آنها را اندک اندک به محک اختبار و آزمایش بکشید، ملامت مکنید و تاحدی محق بدانید.

بقول برتراندراسل انگلیسی:

«...علم بما آنرا می‌گوید که ما می‌توانیم بدانیم، ولیکن آنچه ما می‌توانیم دانستن، سخت اندک است، اگر ما فراموش کنیم که بسیار چیزها را نمی‌توانیم بدانیم، در برابر چیزهای با اهمیت زیاد، حساسیت خود را فاقد می‌شویم[2].»

---

۱. از مقاله مرحوم ملک الشعراء بهار، «مجله دانشکده ادبیات»، به نقل از تاریخ ادبیات مرحوم استاد جلال همایی، ۵۶ـ۴۹، چاپ تبریز، ۱۳۰۸ هـ.ش.

۲. باز نگاه کنید به: تاریخ فلسفه مغرب = *History of Western Philosophy*,p.14 بقلم برتراندراسل

در کتب و نوشته‌های بزرگان خود ما هم اشارات زیادی براین معنی آمده است. نظامی گوید:

یکی مرغ برکوه بنشست و خاست چه افزود بر کوه واز وی چه کاست

تو آن مرغی و این جهان کوه تو چو رفتی جهان را چه اندوه تو؟[۱]

دیگری می‌گوید:

کس زآغاز و زانجام جهان آگه نیست اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است.

می‌گویید: «فلسفه جز کاشتن تخم شک در دلهای آرام آدمی زادگان چه کار کرده است؟»

جواب می‌شود گفت که: شک کردن ودیگران را به شک واداشتن کاری بسیار پسندیده است! گذشته از برخی شکاکان که اصلا کسب دانش و معرفت را برای انسان ممکن نمی‌دانستند، دیگر بزرگان عالم که تردید و شک کرده‌اند، از همین شک بجایی رسیده‌اند و یا کشف مشکلی کرده‌اند زیرا آنکه شک می‌کند معلوم است مشکلی دارد که او را به پیچ و تاب انداخته و او هنوز جواب آنرا نیافته است. خود شما چندین تن از بزرگان عالم را می‌شناسید که چنان گرفتار شک شده‌اند که حتی نزدیکانشان از بهبود آنها دل برگرفته‌اند، ولی آنها از همین راه به شاهد مقصود رسیده‌اند. برای نمونه از یکی دو تن نام می‌بریم. یکی از آنها «دکارت» فرانسوی است. خود او می‌گوید:

«... من در احکامی که دربارهٔ خود می‌کنم می‌خواهم بیشتر بجانب شک متمایل باشم تا غرور، و چون بدیده حکیم بکارهای همه مردم می‌نگرم، تقریباً هیچیک نیست که به چشمم لغو و بیهوده نیاید. با این همه از ترقیاتی که بگمان خود در جستجوی حقیقت حاصل کرده‌ام بسی خرسندی دارم و برای آینده هم چنان امیدوارم که می‌توانم باور کنم که اگر در میان مشاغل بشری شغلی درست و نیکو و مهم باشد آنست که من برگزیده‌ام...»

«...ولیکن ممکن است به اشتباه بوده و آنچه رازروالماس می‌پندارم مس و خزف باشد زیرا که می‌دانم ما چه اندازه دربارهٔ خود ممکن است سهو کنیم و مثلا از تصدیق‌هایی که دوستان در حق ما می‌کنند باید بدگمان باشیم...»[۲]

«...چون دوره تحصیلاتی راکه در انجام آن عادةً شخص در صف فاضلان پذیرفته می‌شود بپایان رسانیدم یکسره تغییر عقیده دادم چه خود را به اندازه‌یی گرفتار شبهه و خطا یافتم که دیدم از سعی در طلب دانش هیچ سودی نداشته‌ام مگر اینکه همواره بیشتر بنادانی خود پی برده‌ام در

---

۱. اسکندر نامه، ۲۷، چاپ وحید دستگردی.

۲. دکارت، رسالهٔ «گفتار در روش بکار بردن عقل»، ترجمه و نگارش حکیم مرحوم محمدعلی فروغی، ۲۱۶، چاپ اول ـ که در آخر جلد اول سیر حکمت آن مرحوم چاپ شده است.

صورتی که در یکی از نامی‌ترین مدارس اروپا بودم که اگر در جایی از روی زمین مردمان دانشمند وجود دارند یقین داشتم آنجاست و آنچه دیگران در آن دارالعلم فرا می‌گیرند آموخته بودم بلکه به علومی که بما تعلیم می‌دادند قناعت نکرده هر کتابی که از معلومات غریب غیر متداول بحث می‌کند و بچنگم می‌افتاد مطالعه می‌کردم و نیز می‌دانستم دیگران دربارهٔ من چه عقیده دارند و مرا از همقدمانم پست‌تر نمی‌شمارند با آن‌که بعضی از ایشان بنا بود جانشین استادان ما شوند و عصر خود را هم از جهت رواج علم و بسیاری دانشمندان کمتر از هیچیک از اعصار گذشته نمی‌دیدم بنابراین می‌توانستم دیگران را نیز بخود قیاس کرده معتقد شوم که در دنیا هیچ علمی چنان نیست که بمن امیدواری داده بودند.»

«...از فلسفه چیزی نمی‌گویم جز اینکه می‌دیدم با آنکه از چندین قرن نفوس ممتاز بدان سرگرم بوده‌اند هیچ قضیه‌یی از آن نیست که موضوع مباحثه و مجادله و بنابراین مشکوک نباشد و بخود آن چنان غرور نداشتم که امیدوار باشم در این باب برخوردارتر از دیگران شوم و چون ملاحظه کردم که در هر مبحث آراء مختلف متعدد می‌توان یافت که هر یک از آنها را جمعی از فاضلان طرفدارند در صورتیکه البته رأی صواب و حقیقت، یکی بیش نیست، پس آنچه صحتش تخمینی بود تقریباً باطل می‌انگاشتم[۱].»

پس از اینکه شک کرد و اساس اعتقادات و افکار وآداب و رسوم و سنت‌ها راکه از پدران گذشته و زمانه و مردم و محیط زندگانی دریافته بود در هم فروریخت در فکر چاره برآمد و گفت: حالا که تمام دانش‌ها را غیر یقینی فرض کرده‌ام آیا می‌توانم به چیزی امیدوار باشم؟ باز از قول خود او بشنوید:

«...از دیر زمانی بر خورده بودم به اینکه در اخلاقیات گاهی لازم می‌شود آدمی از عقایدی پیروی کند که غیر یقینی بودن آنرا می‌داند ولیکن مصلحت دراین می‌بیند کـه آنرا یقین فرض کند...اما من چون می‌خواستم فقط بجستجوی حقیقت مشغول باشم معتقد شدم که باید بکلی شیوهٔ مخالف اختیار کنم و آنچه راکه فی الجمله محل شبهه پندارم غلط انگارم تا ببینم آیا سرانجام چیزی در ذهن می‌ماند که کاملا غیر مشکوک باشد؟ پس چون بعضی اوقات حس ما خطا می‌کند و ما را به اشتباه می‌اندازد فرض کردم که هیچ امری از امور عالم در واقع چنان نیست که حواس به تصور ما در می‌آورند و چون کسانی هستند که در مقام استدلال حتی در مسائل بسیار ساده هندسه بخطا می‌روند و استدلال غلط می‌کنند و من هم مانند مردم دیگر جایز الخطا هستم پس جمیع دلایلی راکه سابقاً برهان پنداشته بودم غلط انگاشتم. و چون همهٔ عوالمی که به بیداری برای

۱. همانجا، ۲ ـ ۲۲۱.

ما دست می‌دهد در خواب هم پیش می‌آید در صورتیکه هیچیک از آنها در آن حال حقیقت ندارد بنا را بر این گذاشتم که فرض کنم که هر چه هر وقت بذهن من آمده مانند توهماتیکه در خواب برای مردم دست می‌دهد عاری از حقیقت است. ولیکن فوراً برخوردم به این که در همین هنگام که من بنارابر موهوم بودن همه چیز گذاشته‌ام شخص خودم که این فکر را می‌کنم ناچار باید چیزی باشم و توجه کردم که این قضیه: «می‌اندیشم پس هستم» حقیقتی است چنان محکم و متقن کـه جمیع فرضهای غریب و عجیب شکاکان هم نمی‌تواند آنرا متزلزل کند [1] پس معتقد شدم که بی‌تأمل می‌توانم آنرا اصل اول فلسفه‌یی که در پی آن هستم قرار دهم!...» [2]

ملاحظه می‌فرمایند که پس از آنهمه شک و تردید سر انجام به یقین دست یافت. اینکه گفتیم حالت یک حکیم ریاضی بزرگ بود، اکنون از یک عالم بزرگ دین نام می‌برم. آن شخص دوم که می‌خواهم از او صحبت کنم هموطن خود ماست و **امام محمد غزالی** نام دارد و در همین کتاب شرح حال و مجملی از افکار او را یاد کرده‌ایم. اینجا نیز بهتر همانست که رشته سخن را بـدست خـود غزالی دهیم، می‌گوید:

«....دوستی و علاقهٔ به تحقیق در طبیعت من سرشته بود، از آغاز جوانی تشنهٔ درک حقایق بودم، و از مدت‌ها پیش می‌خواستم حقیقت را دریابم، چه کنم این عطش درونی در من اختیاری نبود، توگویی غریزی و فطری بود. من از عنفوان جوانی روح تقلید و تعبد را بشکسته بودم، چون می‌دیدم کودکان یهود و نصاری و مسلمانان همگی در مهد تربیت پدر و مادر پرورش می‌یابند و به عقاید پدر و مادر و تلقینات نزدیکان بر می‌آیند و می‌بالند و حدیث معروف را که می‌گوید: [هـر مولودی نخست بفطرت اولیه از پدر و مادر متولد می‌شود، پس از آن پدر و مادر او را یـهودی و ترسا و مَجُوسی می‌کنند] شنیده بودم، از این‌رو می‌خواستم آن فطرت اولیه را بجویم و بیابم تا مگر عقاید عارضی را که بتقلید از پدر و مادر و استاد در ذهن انسان پدیدار می‌آید از خود دور سازم.

پیش خود گفتم: مطلوب من علم به حقایق امور است، پس باید نخست بدانم که حقیقت علم چیست؟ و از اینجا بر من آشکار شد که علم آنگاه یقینی تواند بود که معلوم بر طالب چنان منکشف گردد که شکی با آن نماند و امکان غلط و پندار به هیچ وجه با آن مقارن نباشد ودل نیز به امکان آن

---

۱. از آنجا که در فلسفه جمود و تعبد وجود ندارد، آناتول فـرانس (تـولد ۱۸۴۴ وفـات ۱۹۲۴ مـیلادی) را می‌بینیم که از این روش دکارت انتقاد می‌کند و او را بباد استهزاء می‌گیرد ودر بیشتر رمانهای فلسفی او این نکته بچشم می‌خورد. یکجا درباره مسیو آبه کوانیار می‌نویسد: «...او که همه را بچشم حقارت می‌نگریست از حـقیر شمردن خود نیز دریغ نمی‌ورزید و از این اشتباه گرانبهای بیکن و دکارت که به هیچکس عقیده نداشتند ولی بخود معتقد بودند، بی بهره بود!...» (عقاید ژروم کوانیار، ۷؛ تائیس ۱۷۰).

۲. «گفتار در روش» چاپ شده در آخر سیر حکمت در اروپا ۶ـ۲۴۵، چاپ اول، ۱۳۱۷ هـ.ش.

گواهی ندهد.

علم یقینی و دوری از خطا، شایسته است که همراه با یقین باشد بدان حد که اگر کسی به بطلان آن تحدی نماید و مثلا بگوید که: سنگ را به زر و چوبدستی را به اژدها مبدل می‌کند، در آن علم هیچگونه شکی و انکاری حادث نگردد.

چه مثلا وقتی من دانستم که ده بیشتر از سه است، اگر کسی بگوید: نه، سه بیشتر از ده است به دلیل آنکه من چوبدستی را به اژدها بر می‌گردانم و من نیز این کار را از او به بینم، در معرفت من شکی پدیدار نگردد، شاید از کار او تعجب کنم ولیکن شک در معلوم خود نتوانم کرد.

پس فهمیدم که هر علمی که آنرا چنین ندانم و دربارهٔ آن بدین پایه از قطع و یقین نرسیده باشم، علمی است که بر آن اعتبار نیست.

گرم درکار آمدم و در پی آن شدم که چنین علمی بیابم. شروع کردم تا دانش‌های خود را بررسی کنم. پس دریافتم که من علمی ندارم که بدین صف موصوف باشد مگر حسیات‌وضروریات. چون از تمام دانش‌ها امیدم بریده آمد بر آن شدم که بدانم: آیا وثوق من به محسوسات و ضروریات از نوع آرامش و وثوقی است که به تقلیدیات حاصل می‌گردد یا نه؟

«چون باریک شدم، دیدم که بدبختانه در محسوسات هم آن امان و آرامش نیست زیرا شک من قوت گرفت و بمن گفت: اطمینان تو به محسوسات از کجاست؟ چه قوی‌ترین حاسهٔ تو بینایی است. چون بسایه می‌نگرد حکم می‌کند ایستاده است و متحرک نیست و بدینسان حرکت را نفی می‌کند، چون ساعتی می‌گذرد می‌فهمی که سایه متحرک بوده؛ نهایت آنکه یک مرتبه حرکت نکرده است بلکه تدریجاً و کم‌کم حرکت کرده است.

«ستارگان آسمان را می‌بینی که باندازه از یک دینار کوچک‌ترند، ولیکن دلایل هندسی می‌گوید که: آنها از زمین بزرگ‌ترند. این مثالها و نظایر این‌ها، اطمینان مرا از محسوسات ببرید. پیش خود گفتم: حال که حاکم عقل، احکام حس را تکذیب کرد، شاید جز عقلیاتی که اولیات می‌گویند بر هیچ امری اطمینان نشاید داشت مثل اینکه می‌گوییم: «ده بزرگتر از سه است.» و: «نفی واثبات باهم جمع نمی‌آیند». اما محسوسات هم بمن گفتند: از کجا که اطمینانت به «عقلیات» همانند وثوق تو به محسوسات نباشد، چه تو پیش از این بمن واثق بودی، چون حاکم عقلی بیامد مرا تکذیب کردی، و اگر حاکم عقلی نبود، تو همچنان مرا تصدیق می‌کردی و از کجا که در وراء حاکم عقلی حاکم دیگری نباشد؟ از جواب درماندم .پیش خود گفتم حاکم عقلی آمد خطاهای حس را آشکار ساخت، آیا امکان ندارد که حاکمی برتر از عقل باشد تا اشتباهات عقل را آشکار سازد؟

«چون بیشتر تأمل کردم بصحت این شک دلیلی یافتم و آن این بود که گفتم: در عالم خواب چیزها می‌بینی و احوالی بنظرت می‌آید و گمان می‌کنی که جملگی آنها ثَبات و قرار دارد، چون بیدار می‌شوی می‌فهمی که آن همه اصل و ریشه‌یی ندارد و واقعی نیست، پس از کجا که این امور که در بیداری به حس یا عقل بدانها اعتقاد پیدا کرده‌ای، به نسبت با این حالتی که در آن هستی حق باشد؟ و ممکن است برای تو حالتی دست دهد که نسبت آن با بیداری تو همانند نسبت بیداریت باشد باخوابت و بیداریت نسبت به آن چون خواب! آری اگر به این حالت برسی یقین کنی که آنچه بعقل دریافته‌ای همه خیالاتی است که هیچ سود ندارد. و باشد که این حالت همان باشد که صوفیان آنرا ادعا می‌کنند چه آنها گمان می‌کنند که وقتی در این حالت هستند در خویش فرو می‌روند و از حواس خود غایب می‌شوند و احوالی را مشاهده می‌کنند که موافق این معقولات نیست و نیز شاید این همان مرگی باشد که پیامبر گفت: [مردمان مردگانند که چون بمیرند بیدار شوند!...[۱]]

«چون این خواطر و خیالات بر ذهن من خطور کرد و بر نفس من راه یافت، در پی چاره‌یی گشتم. اما ممکن نشد، چه جز با دلیل نمی‌شد آنها را دفع کنم، و چون نصب دلیل جز با ترکیب علوم اولیه امکان نداشت، و در آنها هم از پیش شک کرده بودم ترتیب دادن دلیل ممکن نشد، این درد سخت‌تر شد و نزدیک بدوماه طول کشید و من در آن مدت وارد به حالت سوفسطاییان شدم ولیکن گفتن و بزبان آوردن نتوانستم، تا آنکه خدای بزرگ مرا از این مرض شفا داد و نفس به صحت و اعتدال برگشت و چنان شد که ضروریات عقلی دگر بار مقبول و موثوق افتادالیکن اینکار با نظم دلیل و ترتیب مقدمات درست نشد بلکه بنوری بود که خدا در سینهٔ من افکند. و این نور است که کلید بیشتر دانش‌ها و معارف است و آنان که گمان برده‌اند کشف حقیقت موقوف بر تحریر ادله و برهان است، از وسعت رحمت الهی بی خبرند!...[۲]»

مقصود از ذکر این دو نمونه دراز کشیدن سخن نبود، مقصود این بود که بدانیم شک کردن از لوازم درست فکر کردن است و اگر کسی شک نکند به یقین و آرامش نتواند رسید. اما آنکس که فیلسوف را و یا هر شخص دیگر را ملامت می‌کند برای این که در پژوهش امور جهان چرا بتأمل پیش می‌رود و از پهلویی به پهلوی دیگر می‌غلتد و در، یافته‌ها و دانش‌ها و معتقدات خویش امکان غلط و خطا می‌دهد، ملتفت نیست که خود او نیز چیزی در نیافته است و جهل مرکب دارد، یا

۱. حدیث منسوب به حضرت رسول که گفت: «الناس نیام، و اذا ماتوا انتبهوا» (فروزانفر: احادیث مثنوی، ۸۱، چاپ دوم). ولی در شذرات الذهب ۱۸۳/۲ (چاپ بیروت، ۵۱ ـ ۱۳۵۰ هـ.ق.) این سخن را از سهل تستری یاد کرده است.

۲. ترجمه از غزالی: المنقذ من الضلال، ۱۴ ـ ۱۲، چاپ مصر، بتصحیح و تحشیه محمد محمدجابر (بدون تاریخ).

معنی حرفش اینست که حقیقت بجویی کنار بگذار، و یا مصداق این مثل است که: «آقا! اینجا که من میخ طویله خرم راکوبیده‌ام مرکز زمین است» و کسی جرأت انکار ندارد. راسل می‌گوید: «علم وقتی شروع به پیشرفت کرد که دکارت در روش ارسطویی شک کرد و آنرا کنار گذاشت.»[۱]

با همهٔ این تفاصیل اگر کسی باز سرپیکار داشته باشد، بقول شاعر:

«آنست جوابش که جوابش ندهی.»

* * *

می‌پرسید: «پس چرا فلسفه این همه مخالف دارد؟» راست می‌گویید. فلسفه مخالفان و دشمنان بسیار دارد. حتی بنظر می‌رسد که هیچ یک از شعبه‌های فرهنگ بشری این همه دشمن و معارض برای خود نتراشیده است و از قضا تمام دشمنانش هم اشخاص بی‌دانش و دور از اطلاع نیستند، حتی برخی از آنها فلسفه هم خوانده بوده‌اند.

ولیکن نخست باید پرسید که کدام رشته از معارف آدمی کم وبیش مخالفانی ندارد؟ در همین روزگار ما فلان‌کس اهمیت علوم طبیعی و فیزیک را انکار نمی‌کند و اذعان دارد که چون این دانش‌ها بر مبنای مشاهده و آزمایش و تجربه استوار است در صحت آن‌ها تردید نمی‌توان کرد وانگهی این همه بدایع و تازگیها که در زندگی می‌بیند همه را از برکت همین دانش‌های تجربی می‌داند و بجان پیشروان این علوم آفرین می‌خواند ولیکن باز هم وقتی سر صحبث را باز می‌کنید شنیده می‌شود که همان آقا می‌گوید: «امان از دست این زندگی یکنواخت ماشینی خسته کننده که واقعا جانکاه شده است و هیچ نوع چاشنی و طراوت ندارد»؛

ثانیا اگر درست بنگرید اموری که در زندگی تأثیر و اهمیتی ندارند دشمن هم ندارند، بسیاری را می‌شناسید که دشمنان و مخالفان دارند و هر روز و هر شب از بدگویی و کارشکنی در حق ایشان کوتاهی نمی‌کنند با اینهمه آن بزرگان کمر به ردونقض و جواب دادن آنها نمی‌بندند. چرا؟ برای اینکه آنها را سزاوار جواب گویی نمی‌دانند و یقین دارند که از انتقادها و بدگویی‌های این منتقدان و یابدگویان در کارِ اینان و هنی و خللی ایجاد نمی‌شود از این‌رو آن سخنان را صنار شاهی ارج نمی‌نهند و کار خویش می‌کنند، بقول عرب «سگ پارس کند و کاروانها بگذرند[۲]»، یا

در شب مهتاب از غوغای سگ — سست گردد بدر را در سیر تک؟
مه فشاند نور و سگ عوعو کند — هر کسی بر طینتِ خود می‌تند[۳]

۱. ← برتراند راسل، تاریخ فلسفه مغرب، ۵۴۲.
۲. ابوالفتوح رازی: تفسیر، ۳۷۶/۵، چاپ مرحوم قمشه‌ای «الکلب ینبح والقوافل یعبر».
۳. مولوی: مثنوی، چاپ علاءالدوله، ۵۵۱/۶، علاء.

اما وقتی معارض و مخالف اهمیت داشت و جواب دادن به او لازم آمد، تیغ زبان بر می‌کشد یا دست انتقام از آستین بیرون می‌آورد و به همهٔ امکانات دست می‌یازد تا او را بر جای خود بنشاند زیرا سکوت خود را در برابر دشمنی نیرومند خلاف مصلحت می‌بیند، این یک اصل کلی است و در تمام شؤون و مظاهر مادی و معنوی حیات انسان مدخلیت دارد. مثلا اهمیت شعر و مقام بلند آن از اینجا آشکار می‌گردد که دین بمعارضهٔ آن بر می‌خیزد. دولتشاه سمرقندی بدین مطلب اشاره کرده می‌گوید:

«...حکایت کنند که سلطان محمود غزنوی هر کس راکه بدست خود زدی آنکس را دیگر هیچ آفریده‌یی نتوانستی زدن، وگفتندی: همچون محمود کسی باید که او را بزند جایی که مخلوقی را بل بنده‌یی و بنده‌زاده‌یی را حرکت بدین نوعست، پس علمی که شکنندهٔ آن قرآن عظیم بوده باشد هیچ علم او را نتواند شکست، و قیاس باید کرد که علمی که قرآن عظیم ناسخ آن شده باشد در مرتبه و پایه کم علمی و عملی نباشد[1].»

دربارهٔ موسیقی و هنرهای زیبا نیز همین سخن می‌رود که چون تصویر و یا حجاری زیبایی‌ها و مظاهر جمال بر روی کاغذ و سنگ و مرمر و دیگر چیزها موجب برانگیختن استعدادها و عواطف و امیال مردمان می‌شده است بعضی ادیان و مذاهب به تحریم آن حکم داده‌اند وکمر به‌رد و نقص آن بسته‌اند و بعضاً در توهین و تحقیر این امور از هیچ چیز فروگذار نکرده‌اند.

در مورد فلسفه هم چنین بوده و هست. مسائل عالی فلسفه و بحث‌ها و تفکرات مطلقی که دربارهٔ آفرینش و آفریدگار و حرکت و تغییر و مبدأ و معاد و دگرگونی اجتماعات و تغییر حکومت‌ها و غیره مطرح می‌شد و مردمان هوشمند و دانشور در بیان اصول و مبادی آنها می‌کوشیدند ارباب دیانات و مذاهب را بر آن وا می‌داشت که به هر طریق شده از نفوذ و رسوخ افکار عجیب این فیلسوفان و متفکران در میان توده مردم ـ که به هر بادی از جای می‌جنبند ـ جلوگیری کنند؛ از این‌رو به انتقاد از فلسفه و ذم و نکوهش فیلسوفان آغاز کردند. شگفت اینجاست که دیدند حر به ستیزه و سلاح ساده ایشان در برابر سلاح عقل و درایت یارای مقاومت ندارد از این‌رو دست بسوی دشمنان و مخالفان خود دراز کردند؛ یعنی کتابهای فیلسوفان را گرفتند و خواندند و در فهم آنها کوشیدند تا مگر از سلاح خود ایشان بزیان ایشان استفاده کنند.

گواه صادق بر این مدعی ـ اگر از خودمان مایه بگذاریم ـ همین دیانت اسلام است که بزرگترین مدافعان آن کسانی بودند که در منطق و فلسفه و علوم عقلی از نوادر روزگار خویش بودند، غزالی و امام فخررازی و صدرا و دیگر بزرگان میهن ما از این گروه بودند. پس ملاحظه

۱. سمرقندی، دولتشاه: تذکرة الشعراء، ۱۰، چاپ محمد عباسی، تهران ۱۳۳۷ هـ.ش.

می‌فرمایید که پس از دو هزار و پانصد سال باز سخن ارسطو، صحت و اهمیت خود را از دست نداده است که می‌گوید: «برای فیلسوف نبودن هم باید فیلسوف بود.» و در شرح آن گفته‌اند که: «برای رد فلسفه هم باید از فلسفه یاری خواست.» یا به بیان دیگر «ردٌ، فلسفه، خود، فلسفه است.»

* * *

اما مخالفان فلسفه چند گروه‌اند:

۱. گروهی هستند که به هر شغلی سر می‌زنند و از هر حرفه‌یی سر در می آورند؛ اگر متاع شعر خریدار داشت شعر می‌گویند و شاعران بزرگ را ستایش می‌کنند، چون وضعی پیش آید که متاع شعر روبکساد برود و طلبگار نداشته باشد به بدگویی و مذمت شعر و شاعری می‌پردازند و گروه شعرا را مشتی گدا می شمارند. و اگر هم در معنی مقصودشان این نباشد در عمل چنین نشان می‌دهند. انوری شاعر از این گروه بوده است:

ای برادر بشنوی رمزی ز شعر و شاعری — تا زما مشتی گدا کس را بمردم نشمری
دان‌که‌ازکناس [۱] ناکس‌در ممالک چاره‌نیست — حاش‌لله تا نداری این سخن را سرسری
زآنکه گر حاجت فتد تافضله‌یی را کم کنی — ناقلی باید تو نتوانی که خود بیرون بری!
باز اگر شاعر نباشد هیچ نقصانی فتد — در نظام عالم، از روی خود گر بنگری؟
مرد را حکمت همی باید که دامن گیردش — تا شفای بوعلی بیند نه ژاژ بحتری [۲]
انوری تا شاعری از بندگی ایمن مباش — کز خطر در نگذری تازین خطا درنگذری [۳]

انوری شاعر بزرگ و نکته سنج دقیق النظر بوده و اشعار پندآمیز و بلند زیاد دارد و او را نباید ملامت کرد و این گفتار خود چندان هم از راستی و صداقت دور نبوده است ولیکن چون سیرت بزرگان معاصر چنان است که در ضمن انتفاد فقط به گذشتگان و مفاخر خودشان می‌تازند! بنده بدون بدگویی و انتقاد، به انوری استشهاد کردم تا هم سیرهٔ مرضیهٔ معاصران را رعایت کنم. و هم با شاعران معاصر سر جدال باز کنم!

اما عده‌یی هم بوده‌اند که شعر را برای کسب مال و اندوختن دارایی و تملق و چاپلوسی نمی‌گفتند: یادردی داشتند یا ایمان و اعتقادی را که درست می‌پنداشتند به شعر تبلیغ می‌کردند. بیک‌سخن، شعر را برای دل خود می‌گفتند و تاجر نبودند که طبق قانون عرضه و تقاضا رفتار کنند. از

۱. کناس: سپور؛ خاک‌روب (غیاث اللغات).

۲. ابو عباده ولید بن عبید بحتری (۲۸۴ـ۲۰۶ هـ. ق.) شاعر بزرگ عرب، صاحب کتاب حماسه، دیوان شذرات اشعار، قصیده معروف در وصف ایوان مداین. ← شذرات الذهب، ۱۸۹/۲ ـ ۱۸۸.

۳. انوری: دیوان، قصاید، ۱/ ۴۵۴، چاپ مدرس رضوی،(بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷ هـ.ش.).

این گروه ناصر خسرو قبادیانی را می‌توان نام برد:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را ــ برون کن ز سر باده خیره سری را
بنظم اندر آری دروغی طمع را ــ دروغست سرمایه مر کافری را!
بعلم و بگوهر کنی مدحت آنرا ــ که مایه است مرجهل و بدگوهری را
من آنم که در پای خوکان نریزم ــ مرین قیمتی در لفظ دری را[۱]

و همو در انتقاد از علم فروشان فرماید:

چاکر نان پاره گشت فضل و ادب ــ علم بمکر وبزرق معجون شد
زهد و عدالت سفال گشت و حجر ــ جهل و سفه زر و در مکنون شد[۲]

فلسفه هم از این سرنوشت بر کنار نبود و حالا هم نیست. جماعتی بنام فلسفه به نان و نوا می‌رسیدند و حالا هم می‌رسند. گروهی بودند که چون می‌دیدند فیلسوفان محبوب و مورد نظر فلان امیر یا وزیر است خود را در لباس فیلسوفان می‌کردند و چند سالی پیش این و آن می‌رفتند و اندک تحصیلی می‌کردند یا از فلان حکیم که بسبب مناعت طبع و بزرگ منشی و یا علت‌های دیگر از خود تحسین و توصیف نمی‌کرد برخی سخنان تازه و افکار جدید کسب می‌کردند و آنها را در خارج شکسته بسته بنام خود منتشر می‌کردند و بقول شاعر ایرانی: «بیستون را عشق می‌کند و شهرتش را فرهاد می‌برد!»

لابد در روزگار خود ما تنی چند را می‌شناسید که در فلسفه مطالعاتی کرده بودند، وضعی پیش آمد و نویسنده‌یی مجله‌یی بنا نهاد که با فلسفه و فیلسوفان سر مخالفت داشت، و بدبختانه اگر چه در رشته خود آدمی آگاه و درس خوانده بود، در فلسفه چیزی نمی‌دانست، برخی ا زاین فیلسوف نمایان ـ بنا به اقتضای زمان پیش او رفتند و از کار خود که کسب فلسفه باشد اظهار ندامت کردند و پشیمانی خوردند و توبه کردند و حتی در رد فلسفه مقاله نوشتند لیکن چون آن بساط برچیده شد و «آبها از آسیاب افتاد»، باز بسر فلسفه باز گشتند و در این رشته کتاب نوشتند و به نان و نوا رسیدند اینان به تعبیر نویسنده‌یی با ذوق، مردروز هستند.

و به قول ناصرخسرو:

هر روز بمذهبی دگر باشد ــ گه در چه ژرف و گاه بر بامی
گر ناصبیب برد عمر باشی ــ ورشیعی خواندت علی نامی[۳]

۲. گروهی نیز با فلسفه مخالفند نه از آن نظر که فلسفه فی ذاته بداست بلکه از این نظر که

---

۱ و ۲ ـ پانزده قصیده از ناصر خسرو قبادیانی، به کوشش دکتر مهدی محقق، صفحات ۱۰ و ۱۱، تهران، ۱۳۴۰ ه.ش.

۳. دیوان، ۴۹۸، چاپ تقی‌زاده.

فلسفه متداول در راه کشف حقیقت و راه بردن بمقصود قاصر است بعبارت دیگر با فلسفه نزاعی ندارند بلکه می‌گویند: فلسفه باید روش تحقیق و پژوهش خود را تغییر دهد؛ سلاح عقل و برهان را کنار بگذارد و در این راه پر پیچ و خم وارد نشود و ذهن‌های آدمی زادگان را نفرساید که:

اندرین ره‌گر خرد ره بین شدی　　فخر رازی راز دار دین شدی

پس از راه دیگر باید رفت؛ آن راه، راه ذوق و عشق و شور و حال است در این راه زبان بیان را باید بست و زبان بی‌زبانی باید داشت:

دم مزن تا بشنوی اسرار حال　　از زبان بی زبان که: قم تعال[1]
دم مزن تا بشنوی ز آن دم زنان　　آنچه ناید در بیان و در زبان
دم مزن تا بشنوی زآن آفتاب　　آنچه ناید در کتاب و در خطاب
دم مزن تا دم زند بهر تو روح　　آشنا بگذار در کشتی نوح[2]

این جماعت هم دو گروهند: دسته‌یی عارفان و صوفیان‌اند دسته دیگر حکیمان اشراقی‌اند. صوفیان با فیلسوفان مخالفند و احوالی مخصوص دارند و بیشتر می‌کوشند کردار و رفتار خود را با دیانت منطبق و سازگار کنند. بیشتر عارفان و حکیمان اشراقی با فیلسوفان مخالف نیستند و همانطور که گفتیم راه تحقیق را چیز دیگری می‌دانند و اعتقادشان بر اینست که مسائل فلسفه را نباید از راه منطق ارسطو و براهین عقلی مشائیان جستجو کرد که بدان هیچ مشکلی حل نمی‌شود سهل است که بر ابهام و پیچیدگی آنها افزوده می‌شود:

عقل تو قسمت شده بر صد مهم　　بر هزاران آرزو وطم ورم[3]
جان قسمت گشته در جوفلک　　در میان شصت سودا مشترک
جمع کن خود را جماعت رحمت است　　تا توانم با تو گفتن هرچه هست
جمع باید کرد اجزا را به‌عشق　　تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق!
عشق آنجایی که می‌افزود درد　　بوحنیفه و شافعی درسی نکرد
عاشقان را شد مدرس حسن دوست　　دفتر درس و سَبَقْشان روی اوست[4]

۳. یک گروه دیگر با فلسفه و فیلسوفان دشمن‌اند، این گروه ارباب دیانت و عالمان ظاهر هستند. باید دانست که این گروه نه تنها با فلسفه و فیلسوفان مخالفند بلکه کم وبیش با هر اندیشه و

---

۱. قم، تعال: برخیز و بیا.
۲. مولوی: مثنوی، ۲۲۵/۳، چاپ علاءالدوله. آشنا یعنی شنا.
۳. طم ورم: اشتغالات؛ خشک وتر؛کم و زیاد (غیاث اللغات).
۴. مولوی: مثنوی، ۴۱۲/۴، چاپ علاءالدوله.

مقالی که باظواهر دین سازگار نباشد سر مخالفت دارند مثلا چون برخی از عارفان بظاهر عبارات تورات و انحیل و دیگر کتب آسمانی کاری ندارند و ایمان و اعتقاد به معنای حقیقی دین دارند که دعوت به وحدانیت خدا و برقرار کردن روابط حسنه میان آدمیان وکمک و دستگیری از همنوعان می‌کند، اهل ظاهر بخصوص اخباریان در تفکیر وطعن ایشان از هیچ عملی باز نمی‌ایستند نمونه را چون می‌بینند مولانا جلال الدین می‌گوید:

آتشی از عشق در جان بر فروز　　سر بسر فکر و عبادت را بسوز

یا:

مـــا بـــرون رانـــنگریم و قـــال را　　مـــا درون را بـــنگریم و حـــال را
نـــاظر قـــلبیم اگـــر خـــاشع بـود　　گر چه گفت و لفظ نـا خـاضع بـود
زآنکه دل جوهر بود گـفتن عـرض　　پس طفیل آمد عرض جوهر غرض
چند از این الفاظ و اضمار و مـجاز　　سوز خواهم سوز باآن سوز سـاز [1]

کفرشان در می‌آید و چنان خشمگین می‌شوند که مثنوی را باگازانبر و یا دستمال می‌گیرند و آنرا ناپاک و نجس می‌شمارند!

حال فیلسوفان که کمتر از صوفیان و عارفان به نص و احکام دینی استناد می‌کنند زیرا کار آنها و راه و رسمشان غیر از دیانت است و مثلا به مباحثی از قبیل «قدم عالم» و «عالم نبودن ذات باری به جزئیات» و گفتار در «جوهر و عرض» اشتغال می‌ورزند، واضحست که اصحاب دین را بقیام علنی ورد و طعن و لعن صریح بزیان خود بر خواهند انگیخت.

* * *

چون کتابهای یونانی بدستور منصور وبویژه مأمون و تشویق او و به همت دانشوران به عربی ترجمه شد و مسلمانان هشیار، بویژه ایرانیان بمطالعه و درس و تدریس آنها مشغول شدند، بازار حکمت و علم در کشورهای اسلامی رواج گرفت، مترجمان و مدرسان این دانش‌ها و فـن‌ها در دارالخلافه یا پایتخت خلیفگان و امیران و پادشاهان مقام و منزلت یافتند. کم‌کم ایـن صـحبت‌ها سرقرآن کتاب آسمانی مسلمانان کشیده شد و بحث‌ها و مجادلاتی عقلی در گـرفت کـه اربـاب دیانت و اهل ظاهر را بیش از پیش ناراحت کرد و گروهی از آنهارا که اشخاصی باهوش و زیرک بودند بر آن داشت که مختصری از مذاهب فلسفی و مقدمات منطقی را فراگـیرند تـا در مـواقـع ضرورت از سلاح خود فیلسوفان بر ضد آنها استفاده کنند، لیکن عده‌یی از دین داران دنیا مـدار چنان متعصب و سختگیر بودند که حتی این دانشمندان را هم که در واقع حمایت از دین می‌کردند و

۱. مولوی: مثنوی، ۱۴۳/۲، چاپ علاءالدوله.

باروشی منطقی و فکری بسیج یافته به مناقشه و مبارزهٔ فلاسفه می‌رفتند، لعن و تکفیر کردند و سخنانی از این قبیل راکه: «هرکس منطق بخواند زندیق می‌شود» و «فلسفه عبارت از نادانی و کودنی است[۱]» درافواه مسلمانان و عامهٔ مردم شایع کردند و حتی غزالی راکه بزرگترین حامی دین بود و باکتابهای متعدد مقالات و مذاهب فیلسوفان را رد و نقض کرده بود، بجرم اینکه اکتساب منطق را مجاز دانسته و آنرا مقدمهٔ همهٔ علوم قرار داده بود[۲]، تفکیر کردند.

اینک چند نمونه از این اعتراضات وردود و انتقادات را نقل می‌کنیم:

۱.ابن جوزی (درگذشتهٔ ۵۹۸ ه.ق.) علوم عقلی و فلسفه را علم تعطیل خوانده می‌گوید:

«...شیطان در فریفتن فیلسوفان از این حیث توانا بود که آنان را مغرور کرد تا به آراء و عقول خود کفایت کنند و برحسب زعم و گمان خویش سخن گویند و به انبیاء توجهی نکنند. این فیلسوفان چون دهریان آفریدگار عالم را منکر شدند و بیشترشان با آنکه برای عالم علت قدیم فرض کردند به قدم عالم نیز معتقد شدند، زمین را بسان ستاره‌یی در میانهٔ فلک پنداشتند...و برخی مانند ابن‌سینا و معتزله معتقد شدند: علم خدا تنها بر نفس خود و بر کلیات است و بر جزئیات عالم نیست...[۳]» «ابن جوزی» در مواضع مختلف این کتاب بفیلسوفان تاخته است و متکلمان را نیز با آنکه حامی دیانت‌اند بسبب گرفتن مبادی و اصول فن خود از فیلسوفان و فراگرفتن منطق در برخی مواضع این کتاب به کفر والحاد نسبت داده است.

۲. خود امام محمد غزالی هم از این زمره بوده و در انتقاد ورد فیلسوفان چند کتاب نوشته که مهم‌تر از همه تهافت الفلاسفه است. دربارهٔ این کتاب و انتقادهای او در همین کتاب، بحث مفصلی آمده که اعادهٔ آن اینجا لزوم ندارد[۴].

۳.ابن تیمیه (درگذشتهٔ ۷۲۴ ه.ق.) بر فلسفه و آن کسان که در رواجِ آن پیشقدم شدند و کوشیدند نفرین و لعن کرده و از خدا خواسته است که از مؤاخذه و عقاب مأمون عباسی چشم نپوشد. از همین ابن تیمیه نقل کرده‌اند که او می‌گفته است: «گمان نمی‌کنم که خدای بزرگ از مأمون

---

۱. «من تمنطق تزندق». «الفلسفه هی الفل والسفه = اولش فل و آخرش سفه است.»

۲. غزالی در مقدمه کتاب المستصفی گفته بود که: «من لم یعرف المنطق فلاثقةله فی العلوم اصلا» (حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۵۴۴/۲ چاپ ترکیه، ۱۳۱۰ ه.ق.).

۳. ابن‌جوزی: تلبیس ابلیس، ۷ـ۴۵ چاپ مصر، بی تاریخ: «انما تمکن ابلیس من التلبیس علی‌الفلاسفة من جهة انهم انفردوا بآرائهم و عقولهم، و تکلموا بمقتضی ظنونهم من غیر التفات الی الانبیاء. فمنهم من قال بقول الدهریة أن لاصانع للعالم...و...ان ارسطاطالیس و اصحابه زعموا ان الارض کوکب فی جوف هذا الفلک...»

۴. نگارنده کتاب تهافت الفلاسفه راپبارسی ترجمه کرده، وکتابفروشی زوّار آنرا انتشار داده است.

عباسی غافل بماند و ناچار باید او را عقاب کند بدآنچه [از منطق و فلسفه] وارد دیانت کرد!... [۱]»

ابن تیمیه درنقض منطق چند کتاب پرداخته و بی حاصلی منطق را بروشنی و آشکارا اعلام داشته است.

ابن قیم (در گذشتهٔ ۷۵۱ هـ. ق) که شاگرد ابن تیمیه بوده، فراگرفتن فن منطق را حرام می‌داند و در مذمت آن می‌گوید:

واعــجباً لمــنطق اليـونان — كم فيه من افک و من بهتان
مــخبط لجـيد الاذهــان — ومــفسد لفــطرة الانسـان
و مــبكم للـقلب و اللسـان — مضطرب الاصول و المبانی [۲]

شهاب الدین عمر سهروردیِ صوفی می‌گوید:

وكم قلت للقوم انـتم عـلى — شفا حفرة من كتاب الشـفا
فــلما اســتهانوا بـتوبيخنا — فــرغنا الیﷲ حــتی كـفى
فما توا على دين رسطالس — وعشنا على ملة المصطفى [۳]

قوم را بسیار گفتم که شما با خواندن کتاب شفاء برلب پرتگاه رسیده‌اید. چون به سـخن و توبیخ ما گوش ندادند خدا خود ما راکفایت کرد: آنها بر دین ارسطو مردند، وما بر آیـین پـیامبر برگزیده زیستیم!

* * *

گذشته از اهل ظاهر و فقیهان و محدثان، برخی از شاعران بزرگ هم در این راه با فـلاسفه مخالفت داشتند، و علمای دین و سلاطین را به حمایت دین می‌خواندند و فـلسفه را آفت دیـن و مخالف توحید می شمردند. خاقانی (در گذشتهٔ ۵۹۵ هـ.) دربارهٔ فلسفه و فیلسوفان گوید:

ای امـامان و عـالمان اجـل — فال جهل از بر اجـل مـنهید
علم تعطیل مشنوید از غـیر — سر تـوحید را خـلل مـنهید
فلسفه در سـخن مـیآمیزید — وانگهی نام آن جدل مـنهید
فلسفی مرد دین مـپندارید — حیز را جفت سام‌یل منهید! [۴]

---

۱. «.....نقل عن ابن تیمیة الحبنلی انه كان یقول: ما اظن الله تعالی یغفل عن المأمون العباسی و لابد ان یعاقبه بماادخل علی هذه الامة.» (حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۵۴۴/۲).

۲. خوانساری، دکتر محمد: قوانین منطق صوری، ۲۶. می‌گوید «شگفت است ازمنطق یونان، که تا ایـن حـد از دروغ و بهتان انباشته است، پریشان کننده ذهن‌های نیکو و تباه کننده سرشت انسان است، کور کننده دل و گنگ کننده زبان است، ریشه‌ها و پایه‌های آن سست و لرزان است».

۳. ابشیهی: المستطرف، ۱۹۲/۲، چاپ بیروت.

۴. دیوان، چاپ عبدالرسولی، ۳۹۴ و ۱۸۳.

همو گوید:

خواهی طیران بطور سینا | نزدیک مشو به «پورسینا»
دل در سخن محمدی بند | ای پور علی ز بوعلی چند؟

سنائی غزنوی گوید:

تاکی از کاهل‌نمازی ای حکیم زشت‌خوی | همچو دونان اعتقاد اهل یونان داشتن
عقل نبود فلسفه خواندن ز بهر کاملی | عقل‌چبود جان‌نبی‌خواه‌ونبی‌خوان [1] داشتن [2]

وهمو در مورد اینکه کمیت عقل لنگ است و تنها طریق نجاح و فلاح، عشق ورزیدن است ابیاتی چند دارد که در ضمن آنها به کنایه ابن‌سینا را هم تحقیر می‌کند:

همه تشریف عقل زالله است | ورنه بیچاره است و گمراهست
عقل در کوی عشق نابیناست | عاقلی کاربوعلی سیناست!
در گذر زین کیاست اوباش | عقل دین جو و پس‌رو او باش
عقل دین مر ترا نکو یاریست | گر بیابی نه سرسری کاریست
عقل دین مرا تراچو تیر کند | بر همه آفریده پیر کند [3]

شیخ بهایی (درگذشتهٔ ۱۰۴۱ هـ.ق.) گوید:

چند و چند از حکمت یونانیان | حکمت ایمانیان را هم بدان
چند از این علم کلام بی اصول | مغز را خالی کنی ای بلفضول
دل منور کن به انوار جلی | چند باشی کاسه لیس بوعلی
سرور عالم شه دنیا و دین | سور مؤمن را شفا گفت ای حزین
«سور»رسطالیس‌وسور«بوعلی» | کی شفا گفته نبی منجلی
سینه خود را برو صد چاک کن | دل از آلودگیها پاک کن [4]

حال در سخن این طبقات بررسی کنیم:

در جواب گروه اول در واقع سخنی نباید گفت زیرا نه اهل علم و فلسفه‌اند و نه اهل دین و مذهب؛ بندگان درم و دینارند و دوستدار ریاست، و دلشان مرده است:«...مالک دینار گفت:از حسن‌بصری پرسیدم عقوبت عالم چه باشد؟ گفت: مردن دل! گفتم: مرگ دل چیست؟ گفت حب

---

۱. نُبی: قرآن است (غیاث).
۲. دیوان، ۴۸۳، چاپ مدرس رضوی.
۳. حدیقه، ۳۰۳ـ۳۰۰، چاپ مدرس رضوی (تهران، ۱۳۲۹ هـ.ش).
۴. نان و حلوا، ۸.

دنیا!»[1]

گروه دوم که اهل اشراق و عرفا باشند، اگر چه با فلسفهٔ معمول و متداول، بویژه حکمت ارسطویی مخالفند و ادعا دارند که استدلال و برهان دردی را درمان نمی‌کند اگر درست دقت کنید تمام کتب ایشان از استدلالهای عقلی پر است و هیچ کتابی و اثری از آنها نمی‌توانیم بیابید که خالی از استدلال و قیاسات منطقی باشد جز اینکه در بیان مطالب البته باندازهٔ فیلسوفان رسمی رعایت قواعد و مبادی نمی‌کنند و به‌فطرت پیش می‌روند، بنده نمی‌خواهم اینجا اطاله کلام شود شما خودتان می‌توانید به مثنوی مولانا و دیگر کتب اشراقی، بویژه، آثار شیخ اشراق (کشتهٔ ۵۸۷ هـ.ق.) نگاه کنید و نمونه‌های زیادی بر این مدعی بیابید، باید گفت:

عباراتنا شتی و حسنک واحد   وکل الی ذلک الجمال یشیروا[2]

آمدیم بر سر گروه اخیر، اینجا کمی توقف می‌کنیم تا ببینیم این گروه حرف حسابشان چیست؟ اگر باریک شوید، خواهید دید این مخالفان هم چند طبقه‌اند. گروهی هستند که از روی تقلید و بدون آگاهی دم از مخالفت با فلسفه می‌زنند، مردمان با ایمانی هستند و تا آنجا که مقدورشان هست از عمل به ارکان دین و احکام و فروع آن کوتاهی ندارند جز اینکه فکرشان باز وافق اندیشه‌شان وسیع نیست و مثلا تنها راه رستگاری را پیروی از پیامبر (ص) و شریعت او می‌دانند:

محال است سعدی که راه صفا   توان رفت جز در پی مصطفی

مخالف این طبقه چندان تأثیری ندارد زیرا از سر آگاهی نیست وای بسا اگر از علت کار خودشان باخبر شوند بر فور آنرا ترک کنند.

گروهی دیگر هستند که اینان بنام عالمان دین و حراست آن کمر به خلاف گویی و مخالفت خوانی بسته‌اند و به اصطلاح «تازیانهٔ تأدیب و چماق تکفیر» بدست گرفته‌اند. از خصوصیات این گروه آنست که اطلاع کافی و بایسته از مبادی دینی ندارند ولیکن بیان شیرین دارند و سخنان زیبا و دلنشین می‌گویند و خود بدان باور ندارند و بیهوده جدال واهی می‌کنند تا تودهٔ عوام را در دست نگاه دارند! بقول گویندهٔ ما:

قول چون خرما و همچون خار فعل   این نه دینست این نفاق است ای کرام

به عبارت دیگر عالم نیستند ولیکن باذوقند و مرد روز؛ وای بسا در باطن، گفتارهای خود را

---

۱. عطار: تذکرة الاولیا، ۳۳، چاپ زوار، تهران، ۱۳۴۶ هـ.ش.، به تصحیح آقای دکتر محمد استعلامی.

۲. یا بقول حاجی سبزواری در (منظومه، ۲۹، چاپ ناصری):

کل لمعنی واحد یشیر   وکان فی تعبیر نا التغییر

بکلی بی‌اساس می‌دانند، و فقط برای حفظ ظاهر و گذران خوب زندگانی به لطایف‌الحیل بادرون خود می‌جنگند ولی خود را در خارج موجه جلوه می‌دهند. می‌دانید که غـزالی در احـیاءالعـلوم فصلی دراز و مشبع در مذمت این گروه نوشته که خواندنی است. غزالی که خـود مـدتی بـه ایـن جبروت ظاهری پایبند بود و پس از آنکه توفیق یافت از اینکار توبه‌کرد بهتر از هرکسی در این‌باره چیز می‌نوشت. در یکی ازآن نوشته‌ها می‌گوید:

«...یکی از پیران، دانشمندی را بخواب دید و گفت: خبر آن دانش که تو دربارهٔ آن‌ها مناظره و مجادله می‌کردی، چیست؟ عالم دست خود بگشاد و در آن بدمید و گفت: هـمه، هـیچ و پـوچ گشتند و من جز بدورکعتی که در دل شب بخلوص دل خواندم، سود نبردم!» [1]

این طبقه گوش بزنگ هستند اگر بشنوند کسی سخنان تازه می‌گوید و فکر آزاد دارد بـهر طریق که شد او را از آن راه باز می‌دارند و اگر نتوانستند بدگویی و تکفیر و لعن می‌کنند و یا بر سَرِ مَجالِس نعرهٔ «وادیناه» می‌کشند.اما فیلسوف یا هر انسان آزاده عقیده دارد که انسان‌ها باید افکار مختلف و عقاید و پندارهای گوناگون را مطالعه کنند و ذهن خودشان را محل تلاقی و تصادم افکار و سخنان و اندیشه‌های متعدد وگوناگون قرار دهند، زیرا اعتقاد دارند سخن خوب و فکر مفید رااز هرکس که باشد باید فراگرفت، هموطنی و همکیشی و سایر امور مانع راه نباید باشد:

ای بسـا هـندو و تـرک هـمزبان — وی بسا دو ترک چون بـیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگراست — همدلی از هـمزبانی بـهتر است. [2]

برای فیلسوف این امر روشن و واضـح است کـه: فکـر انسـان طـبعاً آزادست و هـر قـدر سختگیری و فشار بر او وارد آورند باز نمی‌توانند فکرش را بقید عبودیت بکشانند؛ اگر به انسان بگویی: مبین! می‌تواند چشم خود را ببندد و اوامر شما را اطاعت کند؛ اگر بگویی: مشنو! گـوش خود را می‌بندد و نمی‌شنود، ولی اگر بگویی: مفهم! ابداً نمی‌تواند فرمان ببرد زیرا دیگر فهمیدن در دست او و شما نیست! تازه اگر بروز و عنف مدتی بدین کار موفق شوید، دیری نخواهد پایید. نمونهٔ این امر کلیسای سده‌های میانه است. اصحاب کلیسا که کار دین و دنیای مردم را در کف کفایت خود داشتند وقتی بوبردند جمعی ـ به‌اصطلاح ـ ملحد و مرتد و لامذهب نظیر برونو [3] و گالیله [4] و ده‌ها

---

۱. احیاءعلوم الدین، ۴۸/۱ (مصر، ۱۹۵۷، چاپ بدوی طبانه): «وقدرأی بعض الشیوخ بعض العلماء فی المنام، فقال له ماخبر ذلک العلوم التی کنت تجادل فیها و تناظر علیها، فبسط یده و نفخ فیها! و قال طاحت کلها هباء منثوراً و ما انتفعت الا برکعتین خلصتا فی جوف اللیل!...»

۲. مولوی: مثنوی، چاپ علاء الدوله، ۳۲/۱.

۳. جوردانو برونو J.Bruno (۱۶۰۰ـ۱۵۴۸ م) فیلسوف آزاد اندیش ایطالیایی.

۴. دید و Galileo - Galilee (۱۶۴۲ ـ ۱۵۶۴ م) منجم ریاضی ایطالیایی، که با دوربین ساخته خود کـره ماه را دید وکوه‌ها و دره‌های متعدد آنرا بازشناخت، اما کلیساییان بخیال خود او را بتوبه واداشتند.

تن دیگر از این قبیل سخنان تازه می‌گویند یا آنها را زنده زنـده در آتش سوزانـدند و بـا بـتوبه واداشتند. ولی اینکار دیر نکشید زیرا افکار تازه در میان دانشمندان و دلهای بسیاری از مردمان جای خود را باز کرده بود و مردم دریافته بودند که مذهب عیسی را به پیروی از سنت‌ها و رسوم مخصوصی پذیرفته‌اند و ممکن بود در منطقه دیگـر و تـحت تـلقینات مـذهبی دیگـر و وعـد و وعیدهای دیگر در راه معتقدات مخالفی کشانده می‌شدند. در این زمان حتی برخی از کشـیشان پاکدین مثل: هوکر [1] درکتاب **حکومت کلیسایی** Ecclesiastical polity بصراحت ابراز داشتند که: «معیار طبیعی برای داوری در اعمال، عقل و منطق است و همین معیاراست که خوب و بد را تعیین می‌کند.»

این هوکر جای دیگر همین کتاب می‌گوید: «اینکه افراد محبور شوند و چنان باشند که نیروی عقل و داوریِ آنها در زنجیر بماند و اجازه نداشته باشند که عقیدهٔ خود را ابراز دارند و هر مذهبی را که خواستند بپذیرند و مثل گوسفندان به دنبال پیشاهنگ گله به راه بیفتند، بدون آنکه بدانند کجا می‌روند، چنین مردم وضعیت حیوانی دارند! مردمان آگاه در هر درجه و مقامی هستند باید خود را تسلیم عقل و منطق کنند...» [2]

از طرف دیگر اگر این افکار که فیلسوفان ابراز می‌کنند کاملا هم بیهوده و اشتباه باشد باز هم باید اجازهٔ انتشار و بیان داشته باشد زیرا هر چیزی به ضد خودش شناخته می‌شود پس اگر فلسفه غلط و عبث باشد موجب بهتر شناخته شدن و بروز درستی قول مخالفان خود خواهد بود و این دو فایده را در بر خواهد داشت: نخست شادمانی مخالفان، و دوم اینکه فیلسوفان را یاری خواهد کرد تا در پژوهش حقیقی که همواره در طلب آن هستند، راهی دیگر بجویند.

ولیکن گوش بسیاری از این مخالفان به این حرفها بدهکار نیست و پس از فراگرفتن چند کتاب فقهی یا اصولی یا کلامی چنان می‌پندارد که «بَرِ باغ دانش همه رفته‌اند و همهٔ گـفتنی‌ها را گفته‌اند» و چیزی نمانده است که از دیگری بشنوند و این، صفت اهل علم و مذهب حکیمان نیست. مزیت حکیم در اینست که حکمت و معرفت را بسان دریایی ژرف می‌داند که کرانهٔ آن پیدا نیست. بقول مولاناجلال‌الدین:

«...زنهار مگویید که فهم کردم هر چند بیش فهم و ضبط کرده باشی، از فهم عظیم دورباشی! فهم این بی فهمی است. خود، بلاو مصیبت و حرمان تو از آن فهم است. ترا آن فهم بنداست از آن می‌باید رهیدن تا چیزی شوی! تو گویی که من مشگ را از دریا پر کرده‌ام و دریـا در مشگ مـن

1 . Hooker.

۲ . لاسکی، هارولد: سیر آزادی در اروپا، ۹۸ ـ ۹۷، ترجمه فارسی، تهران، ۱۳۴۷ هـ.ش.

گنجید این محال باشد. آری اگر گویی که مشک من در دریا گم شد این خوب باشد و اصل اینست!»[۱]

از خواص دانش تواضع و فروتنی است، و طاقت شنیدن سخنان مخالفان؛ بدان امید که در آن حقیقتی باشد؛ و درخت دانش جز این میوه‌یی ندارد:

«...شاخی راکه میوه بسیار باشد، آن میوه او را فرو کند و آن شاخ راکه میوه‌یی نباشد سر بالا دارد![۲]» و به قول سعدی:

تواضع کند هوشمند گزین — نهد شاخ پر میوه سر بر زمین!
یکی راکه پندار در سر بود — مپندار هرگز که حق بشنود
ز علمش ملال آید از وعظ ننگ — شقایق بباران نروید ز سنگ[۳]

۱. مولوی: فیه مافیه، ۲ - ۱۱۱، چاپ فروزانفر (دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ هـ.ش.).
۲. همانجا، ۱۰۵.
۳. سعدی: بوستان، ۱۲۸، باب تواضع، چاپ فروغی.

فصل دوم

سهل‌گیری بهتر است

امروز در میان روشنفکران ایرانی، یک جنگ پیوستهٔ سرد وجود دارد که لازم است اندکی دربارهٔ آن سخن بگوییم.

گروهی هستند ـ و شما هم حتماً دیده و برخورده‌اید ـ که به هیچ روی با چیزهایی که علامت و نشان قدیم روی آنهاست سر موافقت ندارند و تا صحبتی از گذشتگان بمیان می‌آید علم مخالفت برمی افرازند و هزار طعن و بدگویی بجان مردگان بیچاره نثار می‌کنند و می‌گویند: «ای آقا! دور این حرفها گذشته است.» وقتی از شعر صحبت می‌کنید می‌گویند: برای نمونه معیارهای زیبایی امروز فرق کرده است زیرا آنچه راکه در قدیم زیبا می‌دانستند اصلا امروز نمی‌پسندند. مثلاً آن روزگاران لب کوچک و غنچه و نازک و قدکوتاه را می‌پسندیدند و امروز پر واضح است که تمام این موازین دگرگون شده و فرق کرده است از این رو شاعری که آن روز در وصف محبوب خود که دارای آن خصوصیات بود شعر می‌گفت دیگر امروز سخنان و اشعار او هر قدر هم عالی و زیبا بوده باشد قهراً کهنه شده است. در مورد فلسفه و هنر هم همین سخن می‌رود. شما بسیار شنیده‌اید که برخی می‌گویند: آخر تاکی از این جوهر و عرض و مقولات ارسطویی و زمان و مکان اقلیدسی و متافیزیک کهنه که قرنها ذهن میلیونها بشر را خشک کرده است، دم خواهید زد؟این سخنان به هذیانات دیوانگان بیشتر می‌ماند تا بسخنان مردم خردمند روزگار پیشرفتهٔ ما!

یک گروه دیگر هستند که درست در مقابل این طبقه قرار گرفته‌اند: وبهر صورت و یا هر وسیله‌یی باشد می‌خواهند بمردم بقبولانند که: آقا علم و دانش و فلسفه همه آنست که قدمایِ یونان و اسلام گفته‌اند و آنچه متفکران جدید می‌گویند چیز تازه‌یی نیست بلکه بمنزلهٔ حاشیه‌یی است بر فلسفه افلاطون و ارسطو! و در تأیید عقیدهٔ خود سخنانی می‌گویند که به هیچ روی با عقل و

منطق سازگار نیست و پر از تعصب است.

فلان استاد دانشگاه که چند سالی به فرنگ رفته و در برخی حوزه‌های علمی و فلسفی آنجا حاضر شده می‌خواهد بزور بگوید که چون من یکی دو زبان شکسته بسته یادگرفته‌ام و از فرنگ برگشته‌ام بهتر می‌فهمم که فلسفهٔ مغرب زمین پشیزی ارزش ندارد و «آفتاب حکمت هنوز هم از مشرق زمین می‌درخشد».

و اگر بر این ادعا دلیل می‌خواهی سخنان خیال‌آمیز پادرهوایی تحویل شما می‌دهد که در دکهٔ هیچ عطاری نیست! برای نمونه، دلیلی که بر این مدعای خود می‌آورد یکی اینست که می‌گوید: «آقا شما اصالت موجود[1] سارتر را با اصالت وجود صدرای شیرازی بسنجید آنوقت خواهید دید که سارتر شما را مبدل بیک کرم خوارخاکی می‌کند در حالیکه این مرد بزرگ اسلام شما را به آسمانها می‌برد و چنان شما را در مدارج تعالی سیر می‌دهد که برای آن حدی تصور نمی‌توانید کرد؟» یا می‌گوید:«آنچه راکه دکارت نام شک اسلوبی یا دستوری به آن داده و این همه مشهور شده، غزالی در کتاب المنقدمن الضلال[2] بهتر و کاملتر ازاو بیان کرده است.»

یا می‌گوید: «بسیاری از افکار شهودی برگسون[3] از اشراق اسلامی و بخصوص از مثنوی مولانا گرفته شده است.»

عدهٔ دیگر هم هستند که می‌گویند: آقا غربیان فلسفهٔ اسلام بویژه فلسفهٔ ایران را نمی‌شناسند و از کتب حکمت ما بالمره بی خبرند، والا اگر اطلاعی از آنها داشتند، اقرار می‌کردند که هر چه دارند ما از ما دارند.

یک گروه دیگر هم هستند که نغمهٔ دیگری ساز می‌کنند و مثلا می‌گویند: «اینکه می‌بینید فیلسوفان آلمان و فرانسه و انگلیس و امریکا و دیگر کشورهای همطراز با آنها، این همه معروف و زبانزد جهانیان شده‌اند، در نتیجهٔ پیشرفت اقتصادی و سیاست نافذ دولت‌های آنهاست، وقتی مردمی از نظر اقتصادی و سیاسی توانا باشند، فکر و فلسفهٔ خود را هم بمردم دیگر می‌قبولانند، چنانکه زبان خود را بر آنها تحمیل می‌کنند! یک روز ما سخنمان پیش می‌رفت امروز هم نوبت اینهاست و «آسیا به نوبت است» و «هر کسی پنج روز نوبت اوست.»

* * *

باید تصدیق کرد آن گروه اول تا حدودی راست می‌گویند: قدمایِ ما فلسفه را منحصر کرده

---

1 . Existentialism.

۲. رهاننده از گمراهی.

۳. هانری برگسون Henry Bergson (درگذشته ۱۹۴۱ م.) دانشمند و حکیم نامدار فرانسوی.

بودند به بحث در وجود خدا و صفات او و وجود بمعنی عام آن یعنی وجود از آن حیث که وجود است نه وجود افراد از قبیل حسن یا تقی یا نقی یا این اسب بخصوص یا آن چیز معین، ونیز در جوهر و عرض، وکل وکلی و غیره. مثلا تا از چیزی عادی در زندگی سخن می‌رفت فلان کس که اندکی منطق خوانده بود برفور می‌گفت: «این امر تحت کدامیک از مقولات عشره قرار دارد؟» چه بنظر آنان هرچه در عالم یافت شده و خواهد شد تحت همین مقولات دهگانه قرار دارد! چنانکه گفته‌اند.

اجناس کائنات، مقولات عشر گشت ممکن نمی‌شود که بر آنها دگر فزود

وقتی سخن از آزادی می‌رفت مرادف با« جبر و اختیارش» می‌دانستند و آنقدر بحث بیفایده می‌کردند در اینکه: «آیا خدا انسان را مختار و آزاد خلق کرده یا مضطر و مجبور؟» که سرانجام خودشان هم خسته می‌شدند. اگر مثنوی مولانا جلال‌الدین را بدقت خوانده باشید می‌بینید که متجاوز از ۲۰۰۰بیت آن بنحوی از انحاء راجع به جبرو اختیار است ولی سرانجام یکجا می‌گوید:

درمیان جبری و اهل قدر همچنان‌بحث‌است تاحشرای پسر!

و هیچ وقت نمی‌توانستند این بحث را بدون توجه بخدا و به ماوراء طبیعت مطرح کنند و مثلا بگویند: علت اینکه این همه جنگ و جدال و خونریزی در مناطق گوناگون عالم برپا می‌شود چیست؟ چرا حکومت‌ها عوض می‌شوند؟ چرا شورش‌ها و انقلابهای تاریخ بوقوع می‌پیوندد؟ چرا باید انسان آزاد باشد و احدی حق نداشته باشد که در زندگی خصوصی او دخالت کند؟ چرا باید میان نیازمندان و توانگران تعادلی ایجاد گردد و اختلاف طبقات از میان برود، و خلق خدا در امور زندگانی خودشان اختیار داشته باشند؟ آری فیلسوفان ما از این بحث‌ها نمی‌کردند شاید مقداری هم محیط و شرایطی حیاتی آنها مجال چنین بحث‌ها را نمی‌داده است. اما از هم اکنون واقفم که تاکسی این حرفها را بشنود چهار حدیث از صحیح بخاری و دو خبر از جامع‌الصغیر سیوطی همراه با یکی دو آیه از قرآن خواهد آورد و مرا به نادانی منسوب خواهد کرد ولی باید انصاف داشت و گفت: در آن روزگاران این مسایل راکمتر مطرح می‌کردند ولیکن آنهایی هم که از این حرفها می‌گفتند مأخوذ و گرفتار می‌شدند و البته تعدادشان کم بود.

اما فلسفه‌های جدید، اغلب از آن بن‌بست آهنین مشائیان و احکام شیرین اشراقیان بیرون آمده و فیلسوفان فهمیده‌اند که فلسفه‌ها باید مؤید و مکمل زندگانی معنوی و مادی آدمی زادگان قرار گیرد، باید کاری کرد که فلسفه بیان کنندهٔ خواست‌های آزادی خواهان و ترقی‌جویان و تجدد طلبان باشد نه بیان کنندهٔ ماهیت روح و اجناس روحانی و فرشتگان و غیر آنها که اصلا انسان

بمعرفت آنها راه ندارد و در تبیین[1] آنها عقاید و افکارش باید شخصی باشد نه عمومی و بصورت یک فلسفه.

لیکن همین گروه نباید یک نکته را فراموش کنند و آن اینست که: سبک کردن و تحقیر افکار گذشتگان دردی را دوا نمی‌کند. تنها سنگ تجدد خواهی و هواداری از مغرب زمین به سینه زدن حاصلی ببار نمی‌آورد بلکه باید راه چنان رفت که رهروان آگاه و بصیر و دانا رفتند و دیگران رانیز به پیروی از آن وصیت کردند، آن راه اینست که: آنچه میراث نیکو از گذشتگان گرفته‌ایم حفظ کنیم زیرا همه آنچه را که گذشتگان گفته‌اند بیهوده و سفاهت‌آمیز نیست و امروز نیز بقول اگوست کنت[2] فرانسوی: «مردگان بر زندگان حکومت می‌کنند».

آنوقت از مظاهر تمدن و فکر جدید آنچه معنای درست و مفید و منطقی دارد بگیریم و از تلفیق و ترکیب آن دو، کاخ بلند استواری بر افرازیم، چه نیکو گفته شاعر عرب که:

العلی محظورة الا علی   من بنی فوق بناء السلف

بزرگ‌شدن و تعالی یافتن ممکن نیست مگر بر کسانی که برفراز بنای گذشتگان بنا کنند و در آن چیزی بیفزایند.

دانش و معرفت بسان فرشی پر نقش و نگار است که همه اقوام و ملل در بافتن آن سهم دارند و گذشته و آینده آن هر دو باید گرامی و محترم باشد و با بزرگداشت یکی از آنها در حقیر شمردن دیگری نباید کوشید و یا بمنزلهٔ کاخی بلند است، که افکار گوناگون دانشوران و متفکران همهٔ عالم در بالا بردن آن بکار رفته است. اگر گذشتگان همین بحث‌ها را دربارهٔ جوهر و عرض و ذات و صفاتِ خدا و جبر و اختیار نمی‌کردند و دست روی دست می‌گذاشتند، امروز این همه سخنان دلپذیر و افکار صحیح علمی و افکار فلسفی منطبق با روح زمان پیدا نمی‌شد و از کجا معلوم است که این افکار متضاد و تصادم و برخورد آنها موجب پیشرفت دانش بشر نشده است؟

* * *

اما سخن گروه دوم: محتاج به تأمل بیشتری است. اولا: گفتن اینکه پدران ما آنچه امروز فیلسوفان مغرب می‌گویند، از پیش گفته‌اند سخنی کودکانه است و هیچ قوم خردمند با انصاف و بااطلاع آنرا نمی‌پذیرند، جز همین گروه که به‌استخوانهای پوسیده می‌نازند.

ثانیاً: خود پدران ما که این آقایان از آنها دفاع می‌کنند و آنها را «همه دان» قلمداد می‌کنند اغلب اشخاص منصفی بودند و اقرار داشتند که دانستن همه چیز مربوط به همهٔ آدمی‌زادگان است

1 . Explanation.

۲. اوگوست کنت A.Comte (۱۷۹۸ـ۱۸۵۷ م).

و هنوز همهٔ آنها از مادر نزاده‌اند، راجع به این مطلب چه حکایت‌ها و مثل‌های حکمت‌آمیز که در کتابهای پدران ما نقل نشده است:

«...در حکایت شنیدم که به روزگار خسرواندر بوقت وزارت بزرجمهر رسولی آمد از روم. خسرو بنشست چنانکه رسم ملوک عجم بود. و رسول را بارداد، و می‌خواست که بارنامه کند[۱] که مرا وزریر [ی] داناست، در پیش رسول با وزیر گفت: ای فلان! همه چیزها که در عالمست تو دانی؟ بزرجمهر گفت: من ندانم ای خدایگان جهان. خسرو از آن سخن طیره شد و از رسول خجل گشت. پرسید که پس همه چیز که داند؟ بزرجمهر گفت: همه چیز را همگنان دانند و همگنان هنوز از مادر نزاده‌اند[۲].»

مثلی معروف است که: «لااعلم نصف العلم ـ یعنی نمی‌دانم نیمی از دانش است»، و در تفسیر آن یکی از بزرگان گفته است که: «هرکس بر نفس خود این تسلط را داشته باشد که او را به گفتن نمی‌دانم وادار کند مدلل می‌دارد که در آنچه می‌گوید نیک تدبر و تأنی می‌کند و در طلب بسیار می‌کوشد، و نیروی درونی او قوی است.»[۳]

این گذشتگان حتی در آنچه نیک می‌دانستند و بفهم آن قادر بودند اگر شکی داشتند آشکارا بیان می‌کردند. ابن سینا که مایهٔ افتخار ایرانیان است در کتاب شفاو نجاة وقتی از «مقولات عشره» بحث می‌کند، چون به مقولهٔ «ملک» یا «جده» می‌رسد می‌گوید: «وملک، هنوز من آنرا نفهمیده‌ام.» و سپس با بیانی تردیدآمیز می‌گوید: «ممکن است که ملک بودن جوهری باشد در جوهری دیگر که شامل آن باشد و به انتقال آن منتقل گردد مانند تلبس و تسلح.»[۴]

در دانش‌نامه علایی گوید:

«و اما ملک بودن چیز مرچیزی را بود، این باب مرا هنوز معلوم نشده است.» همو در فصل سوم از مقالهٔ دوم از فن خطا به گوید:

«ارسطو در تعلیم اول برای این باب مثالهایی ذکر کرده که من هنوز آنها را نفهمیده‌ام»[۵] بنابر آنچه گذشت سخن این گروه درست نیست و غرض آلود است و:

---

۱. بارنامه: لاف گزاف؛ تفاخر، مباهات. (برهان قاطع).

۲. کیکاووس بن اسکندر: قابوس نامه، چاپ مرحوم سعید نفیسی، ۲۶ (تهران، ۱۳۴۲ هـ.ش.).

۳. جاحظ: البیان والتبیین، ۳۹۸/۱، چاپ مصر، ۱۹۶۰، بتحقیق عبدالسلام محمدهارون: «...اذا ترک العالم قول لاأدری أصیبت مقاتله!» وقال عمربن عبدالعزیز: «من قال لاأدری فقد أحرز نصف العلم؛ لان الذی له علی نفسه هذه القوة قد دلنا علی جودة التثبیت، وکثرة الطلب و قوة المنة...».

۴. نجات، ۱۲۸، چاپ مصر سال ۱۳۳۱ «والملک: ولست احصله، ویشبه ان یکون کون الجوهر فی جوهر آخر یشمله وینتقل بانتقاله مثل التلبس والتسلح...»

۵. دانش نامه، بخش «الهیات» ۳۵، چاپ دکتر معین.

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل بسوی دیده شد

* * *

اما فلان کس که استاد دانشگاه است و یکی دو زبان می‌داند و در آنچه می‌داند و نمی‌داند هر دو سخن می‌گوید، اولا: متوجه نیست که زبان، علم نیست کلید علم است و بادانستن زبان فلسفه نمی‌شود فهمید؛ برای فهم فلسفه باید مبادی یاد گرفت بویژه در حکمت اسلامی باید زبان عربی را خوب دانست و بعداً هم پیش استاد رفت و در خوانده‌ها تمرین و ممارست کرد و ازاین پهلو بدان پهلو غلتید، و به اصطلاح «زانو در شکم فرو برد»؛ تنها با ادعا کار بسامان نمی‌رسد.

ثانیاً: کسب علم را با عقاید دینی نباید آمیخت آنکه درد دین دارد و همه چیز را از پشت عینک دین ملاحظه می‌کند به جایی نخواهد رسید و جانش در تعصب دست و پا خواهد زد. بسیاری از بزرگان عالم که در تحقیقات علمی روش علم و منطق را بکار بسته‌اند در زندگانی شخصی مردمانی مؤمن و دیندار بوده‌اند. ابن سینا وقتی دربارهٔ معاد جسمانی بحث می‌کرد می‌گفت: بدلیل عقل چگونگی این امر نمی‌توان فهمید، ولیکن آنرا باید از شریعت حقهٔ محمدی پذیرفت. و در همین روزگار ما حاجی سبزواری که بدیانت و زهد و پاکدامنی مشهور بود وقتی با فلسفه دمساز بود در اعادهٔ معدوم[1] سخن فیلسوفان را می‌گفت و آنرا مانند فیلسوفان ممتنع و محال می‌دانست و یا برای آنکه گرفتار غوغای فقیهان نگردد حکم خود را تعلیق می‌کرد، ولیکن در انجام فرایض دینی خود از همه ثابت قدم‌تر بود. فلان شیمی‌دان یا طبیعت‌شناس نیز که با تجربه و آزمایش سروکار دارد، ایمانش شاید محکم‌تر از فلان مدافع دین باشد. پس تحصیل فلسفه هیچ مباینتی با دیندار بودن ندارد تا ما را وادار کند که همه عقاید فیلسوفان رابه کتاب آسمانی باز بندیم که در عقاید دینی ما وهنی پدید نیاید. باز اگر این اندیشه از روی ایمان باشد عیبی ندارد و «راهی به دهی است.»[2] ولیکن وای از آن وقت که شخص بنابراغراض دنیاوی وحب جاه و جلال دم از این سخنان بزند و با این حرفها سر عوام مادر مرده را شیره بمالد!

ثالثاً: تطبیق فلسفهٔ مشرق زمین، بویژه اسلام، با فلسفهٔ مغرب زمین کاری نارواست و جز کار عوام فریبان نیست. اصالت وجود ملاصدرا با اصالت موجود[3] ژان پل سارتر چه نسبتی دارد؟

---

۱. حاجی در منظومه حکمت، ۴۳، چاپ ناصری گوید:

اعادة المعدوم مما امتنعا و بعضهم فیه الضرورة أدعی...
فی مثل ذر فی بقعة الامکان مالم یذده قائم البرهان.

«وفی مثل» یعنی: فی مثل قولهم.

۲. یعنی معقولیت دارد.خواجه شیراز گوید: «زهد رندان نو آموخته راهی بدهی است...».

3 . Existentialism.

وانگهی در کجای کتاب‌های ژان پل سارتر انسان مبدل به کرم خاکی شده است؟!

شک غزالی که یک شک دینی و کلامی بود با شک «دکارت» که یک مرد ریاضی و فیلسوف نواندیش بوده چه ربطی دارد؟ اگر در بعضی موارد در یکی از کتابهای حکمت ما مطالبی بچشم می‌خورد که بااصول فلسفه مغرب مشابهت دارد از باب توارد و تشابه است نه اینکه آنها کتابهای ما را گرفته‌اند و به اسم خود زده‌اند. سخنان این فیلسوف نمایان زادهٔ وهم و خیالات بی‌اساس خودشان است و هیچ ربطی بفلسفه ندارد.

رابعاً: گروهی که می‌گویند: «غربیان، از کتابهای فلسفی ما اطلاع ندارند و گرنه اقرار می‌کردند آنچه آنها می‌گویند دانشمندان ما از پیش گفته‌اند.» باید بدانند که بسیاری از کتابهای خود ما راکه ما اصلا قادر به چاپ و تصحیح آنها نبودیم و یااصلا از وجود آنها خبر نداشتیم همین دانشمندان مغرب چاپ کرده‌اند. بهترین آثار **فارابی** و **ابن سینا** و **ابوریحان بیرونی** و **غزالی** و **ابن رشد** و **خواجهٔ طوسی** را همین گروه چاپ کرده‌اند. همچنان که آثار ادبی و عرفانی بزرگان ما را هم آنها چاپ و تصحیح و شرح کرده‌اند.

متن **آراء اهل المدینة الفاضلة** را فردریک دیتریسی F. Dieterici در سال ۱۸۹۵ چاپ کرد. کتاب **قوانین** را نیز همو به زبان آلمانی ترجمه کرد.[۱]

متن عربی اشارت را ژاکوب فرژه J.Frget در سال ۱۸۹۲ با نسخ قدیم بادیان و برلین و لایدن تطبیق و در لایدن چاپ کرد.

مهرن ـ Mehren سه نمط بخش دوم اشارات را با ترجمه بفرانسه و تعلیقات چاپ کرد.

همچنین دوشیزه گواشن Goichon شاگرد فرژه متن اشارات را به فرانسه ترجمه کرد و در دو جلد بسالهای ۱۹۳۳ و ۱۹۵۱ در پاریس چاپ کرد[۲]

مجموعهٔ آثار **شیخ‌شهاب‌الدین سهروردی** (کشتهٔ ۵۸۷ هـ.ق.) راکه بزرگترین نمایندهٔ حکمت اشراق در عالم اسلام است، **هانری‌کربن**[۳] فرانسوی مستشرق معروف، چاپ کرد.

یکی از قدیم‌ترین متون تصوف که اصول صوفیانه در آن بصورت مدون و مرتب برشته تحریر در آمده، همانست که **اللمع فی التصوف** نام دارد نوشتهٔ ابونصر سراج طوسی (درگذشته ۳۷۸ هـ.ق.). می‌دانید این کتاب را با حواشی بسیار مفید و ترجمهٔ رجال و سایر اختصاصات یک کار

---

۱. ← "AL -FARABI" در *Britannica*، ۶۴/۹ چاپ ۱۹۶۸.

۲. مقدمه اشارات، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ هـ.ش. ۳۰، چاپ مرحوم استاد محمود شهابی، وکوشش آقای علینقی منزوی.

3 . Henry Corbine

علمی، رینولدنیکلسن انگلیسی چاپ کرد.

و کتاب مالللهند و آثار الباقیهٔ بیرونی را سخائو بسالهای ۱۸۷۸ میلادی در لایپزیک آلمان چاپ کرد و «مأخذ و مصادری راکه از آن ادنی اطلاعی در این باب می‌توان بدست آورد مطالعه نموده و جمع آوری کرد».

و علامهٔمرحوم محمد قزوینی که مقام تحقیق و دقت نظر او برهمگان واضح است در ارزش کار او می‌گوید:«بهترین ترجمهٔ حالی که تاکنون از ابوریحان بیرونی نوشته شده همانا آنست که علامهٔ مستشرق ادوارد ساخائو از معلمین دارالفنون همایونی برلین در مقدمهٔ کتاب [آثار الباقیة عن القرون الخالیة] آورده است...» [1]

و همچنین است در مورد ادبیات ما که: «دویست سالی هست که مستشرقان اروپا با ادب فارسی و تاریخ و جغرافیا و اوضاع اجتماعی ایران سروکار داشته‌اند و بسیاری از کتب مهم ما ایرانیان را به السنهٔ خود ترجمه کرده‌اند و دربارهٔ شعرا و نویسندگان ما تحقیق و تتبع کرده و کتابهاو رساله‌ها و مقاله‌ها نوشته‌اند، و هر فرد انگلیسی یا آلمانی یا فرانسوی یا روسی یا ایتالیایی که بخواهد از ادبیات و تاریخ و زبان ما مطلع شود می‌تواند به زبان خود کتابهای متعدد بیابد و بخواند. بهترین و مفصلترین تاریخ ادبیات ایران کتابیست که براون [2] انگلیسی نوشته که خود ما هم برای دانستن تاریخ ادبی خویش به آن محتاجیم؛ بهترین متن شاهنامهٔ ما را یک نفر مستشرق آلمانی یعنی یولیوس مهل با ترجمه فرانسوی آن منتشر کرده است که ما هنوز به همان پایه هم نتوانسته‌ایم شاهنامهٔ خود را چاپ کنیم؛ متن کامل و صحیح مثنوی ما آنست که نیکلسن انگلیسی تهیه کرده و بطبع رسانده و پنج جلد هم در ترجمه و تشریح آن به زبان انگلیسی تألیف کرده است، واگر تصانیف شعرا و نویسندگان خود را بنگریم می‌بینیم اولین چاپ غالب آنها را فرنگی‌ها بیرون داده‌اند، ونسخه‌های خطی و صحیح و نادر آنها را در کتابخانه‌های خود دارند، و تحقیقات متین و متقن دربارهٔ غالب آنها را همین ایرانشناسان فرنگ کرده‌اند [3]»

در حالیکه بیشتر جوانان و حتی پیران ما از خواندن دیوان حافظ و دیگر شعرای بزرگ سرباز می‌زنند و برای اینکه برای نادانی و ناآگاهی خودشان سرپوشی بگذارند محمل‌ها می‌تراشند و عذرها می‌آورند که مثلاً این اشعار دیگر کهنه شده است؛ شاعران و بزرگان مغرب زمین در فهمیدن و فهماندن دیوانهای شاعران بزرگ ما سر از پا نمی‌شناسند.برای نمونه باز مثالی

---

۱. نظامی عروضی: چهارمقاله با حواشی مرحوم علامه قزوینی، چاپ مرحوم دکتر معین ۲۵۰ ـ ۲۴۹.

2 . E.G.Browne (۱۸۶۲ـ۱۹۴۶)

۳. استاد مینوی، مجتبی: از امیروس تابرنارشا، ۱۵۰ ـ ۱۴۹، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ هـ.ش.

می‌آوریم؛ مرحوم قزوینی در شرح حال ادوارد براون می‌گوید: «...ذوق و حساسیت طبع و لطف مشرب، اظهر صفات او بود، سراپای وجودش مفتون شعر و ذوقیات بود، اغلب شاهکارهای ایرانی و عرب را از برداشت تمام دیوان حافظ را من البدو الی الختم حفظ بود، قسمت عظیمی از اشعار خوب ایرانی را به شعر انگلیسی ترجمه کرده واز این راه بزرگی روح ایرانی و رقت افکار و احساسات ایرانیان و خدماتی راکه شعرا و حکماء و علماء ایران بمعنویات نوع بشر کرده‌اند همه را در اروپا شناسانیده و با آن زبان شیرین و قلم سحار خود منتشر کرده است.»[1]

پس سخن این گروه هم که می‌گویند خارجی‌ها از آثار حکیمان و فیلسوفان و شاعران ما خبر ندارند، درست نیست.

* * *

آن گروه هم که می‌گویند: «فیلسوفان آلمان و انگلیس و فرانسه و امریکا بدان سبب مشهور و زبانزد خلق عالم شده‌اند که آن ممالک از نظر اقتصادی و سیاسی در دنیا نفوذ دارند و اگر آن عوامل در هر یک از ممالک عقب ماندهٔ عالم قوی شود و نیرو گیرد می‌تواندفضلای آن سامان را به اعلی علیین برساند، زیرا این دینار و در هم زرد و سفید در زندگی آدمی‌زادگان چه کارهاست که نمی‌کند! مرده را زنده و بی جان را جاندار می‌سازد؛ زشت را زیبا و زیبا را زشت می‌گرداند؛ نیکان و هنرمندان را بوادی فراموشی می‌فرستد، و بی هنران را بجای ایشان می‌نشاند! و بقول سعدی می‌گویند: «...هر که را زر درترازوست زور در بازوست و آنکس که بدینار دسترس ندارد در همه دنیا کس ندارد[2]»، تا حدودی در اشتباهند. زیرا ضعف و خفت امروزی یک ملت فقط باعث این می‌شود که زبان و اوضاع فعلی آن ملت مورد بی‌اعتنایی شود و تعداد کمی افراد بخواندن آثار آنها همت کنند و البته تاجران و کاسبان که در پی دینار و درم‌اند به سراغ آن ملت نیایند، ولی اهل انصاف مفاخر علمی و مظاهر فرهنگی و فلسفی آن ملت را از یاد نمی‌برند، به کتاب بیست مقالهٔ مرحوم علامه قزوینی نگاه کنید که از هانری برگسون نقل کرده است: «مولوی بلخی یکی از بزرگترین متفکران عالم انسانیت بوده است.»

تاریخ فلسفهٔ مغرب، نوشتهٔ برتراندراسل فیلسوف و متفکر انگلیسی راکه معاصر ماست بنگرید خواهید دید که از ایران به احترام تمام یاد می‌کند و مثلا عمر خیام را بعنوان شاعر و ریاضی دان بزرگ می‌ستاید و دربارهٔ فردوسی می‌گوید: «ایرانیان شعرای بزرگی بودند، و فردوسی مصنف

---

۱. قزوینی، محمد: بیست مقاله، ۳۱۲/۱

۲. سعدی: گلستان، چاپ مرحوم فروغی، ۱۲۲، باب پنجم.

شاهنامه به اعتقاد کسانی که آن کتاب را خوانده‌اند هم مرتبه و همپایهٔ همو محسوب می‌شود[۱].» و همو از فیلسوفان و عالمان ایران به بزرگی یاد می‌کند. و این همه مستشرق که در فلسفهٔ اسلام و رجال علم و فلسفهٔ ما کار می‌کنند بدلیل آنست که از عظمت فکر و اندیشه پدران قدیم ما باخبرند؛ این ما هستیم که از خود و از همه جایی خبریم و همیشه سفرهٔ گسترده را منتظریم.

همو دربارهٔ «ابن سینا» می‌گوید: «از سدهٔ دوازدهم تا هفدهم میلادی، او مظهر و نماینده طب در اروپا بشمار می‌رفت، و در روانشناسی او، تمایلات تجربی زیاد بچشم می‌خورد[۲].»

پس حق اینست که نباید مغرب زمینیان را انتقاد کرد و انصاف باید داد که فیلسوف ما یکی از دو چیز را طالب است: یا از روی تعصب و غرور ملی و یا جهل می‌گوید که فلسفه و فکر ما بهترین فلسفه‌ها وافکار عالم است، این چاره‌اش آنست که او را واداشت برود تحقیق و بررسی کند و دور از جناب دود چراغ بخورد آنوقت است که شاید درد او درمان یابد والا به هیچوجه چاره ندارد؛

یا اینکه می‌داند که فلسفه و علم و فکر مغرب زمینیان ـ فعلا ـ از فلسفه ما، مفیدتر و پیشرفته‌تر است، فقط چون این رشته را تدریس می‌کند یا از این راه نان می‌خورد، سنگ فلسفهٔ اسلامی و ایرانی بسینه می‌زند. به او هم باید گفت: آقا! کسی کرسی درس ترا نخواهد گرفت تو حقیقت را کتمان مکن، دانشوران فرزانه هم مقام و منزلت بزرگان ما را فراموش نخواهند کرد، چه همه می‌دانند با وجود اینکه سرکار در اینجا به‌میراث گذشتگان می‌نازی و بدان برآشنا و بیگانه می‌بالی فرزندت در دیار غرب به کسب علوم و معارف کاملا جدید مشغول است.

وانگهی تفاخر بگذشتگان اگر از یک حد معین در گذرد مذموم و ناپسند است و اگر ما تنها بنشینیم و بیاد اسلاف خود دلخوش باشیم و دست روی دست بگذاریم پیش وجدان خودمان و پیش همین بزرگان نیز باید شرمسار باشیم چه اگر کسی بپرسد: «آقا شما به‌میراث پدران چه افزودید؟» جواب نداریم جز اینکه بگوییم ما بیاد آنها خوشیم و مثل این، مثل آن وارث بی هنر است که میراث پدر را شماره می‌کرد وخرج می‌کرد تا ته کشید و چیزی برآن نیفزود. بدیهی است که همه او را فرزند ناخلف گویند.

---

۱. *History of Western Philosophy* ۷ـ۴۱۶ چاپ دهم لندن.

عین عبارت او این است:

"The Persians Were great poets, Firdovsi (ca . 941) author of the *Shahnama*, is said by those who have read him to be comparable to Homer".

۲. همانجا، ۴۱۹.

به قول شاعر:

لَئِنْ فَخَرْتَ بِآباءٍ ذَوِي شَرَفٍ　　قالُوا «صَدَقْتَ، وَلٰكِنْ بِئْسَ ماوَلَدوُا»[۱]

پس نباید تنها کارهای گذشتگان خود را یاد کنیم و فقط در شرح حال آنها بررسی کنیم و مته بخشخاش گذاریم بلکه باید خود نیز کاری بکنیم تا بقول ابوسعیدابی‌الخیر: **«حکایت نویس نباشیم، بلکه چنان باشیم که از ما حکایت کنند![۲]»**

و بقول عطار:

مگر مردی ز مردان طلبگار　　به گرد گور مردان گشت بسیار
شبی‌می‌گشت خوش‌خوش گردخاکی　　بگوش او رسید آواز پاکی:
«که تاکی گور مردان را پرستی　　به گِرْدِ کارِ مردان گرد ورستی[۳]

---

۱. غَزّالی، احیاء علوم‌الدین، ۳/ ۲۵۱، دکتر بدوی طبانه. معنی شعر این است که:

گر افتخار و ناز بر پدر باشَرَف کنی　　گویند «حَقْ است ولی چه بد بچّه زاده‌اند!»

۲. محمد بن منور: منتخب اسرارالتوحید، ۴۵، چاپ مرحوم احمد بهمنیار.

۳. عطار: کلیات، ۴۲۹، چاپ نقی تفضلی.

فصل سوم

فلسفه‌دانها

یارم همه دانی و خودم هیچ ندانی
یارب چه کند هیچ ندان با همه دانی!؟

اگر مرا ملامت و سرزنش هم بفرمایید باز بنده عرض خواهم کرد که از صفات بارز دانش پژوهان ایرانی همه‌دانی است، و نتیجه این صفت آنست که هر کس خود را در همهٔ فنون و مسایل صاحبنظر می‌داند و نسبت به دیگران که بدان دانش مشغولند اهانت یا بدگویی می‌کند و غیر از خود همه را نادان می‌شمارد و دخالت آنها در یکی از شعبه‌های دانش ناروا و غیر مجاز می‌داند.

محمدبن زکریای رازی در فلسفه عقایدی ابراز داشته بوده است، وقتی ابوریحان برخی از آن نظرات را ازابن سینا سؤال کرد، ابن سینا در جواب نوشت:«گویی توایـن سخنان را از پسر زکریا... گرفته‌ای که از حد خویش فراتر رفت چه حد او آن بود که در شیشه بول بیماران بنگرد و فضولی نکند.[1]»

همین ابن سینا وقتی دیگر این رفتار را با ابوعلی مسکویه کرد:

«شیخ رئیس ابوعلی سینا خود به غایت موذی و مستهجن[2] و مستهزی بود. روزی پیش حکیم ابوعلی‌بن‌مسکویه که مُصَنِّف کتاب تجارب الامم است و کتاب شوامل، رفت و مجلسی غاص و پر بود به تلامذه و مستفیدان بسیار. شیخ ابوعلی، جوزی پیش ابوعلی مسکویه انداخت و گفت: تقدیر مساحت این جوز به شعیرات بکن، ابوعلی جز وی چند که دراخلاق نوشته بود پیش ابوعلی

---

۱. بیهقی: تتمة صوان الحکمة، ۵۸ چاپ تهران، ۱۳۳۱.

۲. مستهجن به کسرِ (ج): زشت گوی، بدزبان (غیاث).

سینا انداخت و گفت: اولا اصلاح خلق خود می‌کن تا من از استخراج مساحت جوز فارغ شوم، چه تو به اصلاح اخلاق خود محتاج‌تری که من بمساحت جوزا». «...و حکیم ابوریحان‌بیرونی رسایلی مشتمل بر مسایل بسیار به ابوعلی‌سینا فرستاد و ابوعلی جواب آن نوشت و حکیم ابوریحان اعتراض نمود براجوبهٔ ابوعلی‌سینا وتهجین او و کلام او نمود و ابوعلی را به توبیخی چند که بعوام‌الناس نتوان کرد تابه حکما چه رسد، مخاطب داشت، و مرارت تهجین و زشت‌گویی، او را چشانید[1].»

در همین روزگار ما هم، وضع حکمت و فلسفه در ایران چنان اسف‌انگیز و نومید کننده است که حاجت به بیان ندارد.

اولا: فاضلان ما مانند سده‌های میانهٔ مسیحی به نقل و شرح عقاید ارسطو و افلاطون که در کتب ابن سینا و شیخ اشراق موجود است مشغولند، تو گویی غیر از این چند تن مادر روزگار حکیم و دانشمندی نزاده است.

ثانیاً: همین عده هم یک بدبختی بزرگ دارند و آن اینست که احدی از آنها، دیگری را قبول ندارد.

اگر از عمرو می‌پرسی: «آقا، زید در این میدان چگونه است؟» می‌گوید: «پیاده است.» و ادامه می‌دهد: «ای آقا! بیسوادتر از او کسی سراغ ندارم! ولیکن چه باید کرد روزگار با فاضلان و حکیمان واقعی سَرِ نزاع و ستیز دارد. ایشان بابندوبست‌های ماهرانه، خودشان را جا زده‌اند و نام حکیم گرفته‌اند. حکمت و ایشان؟ واقعاً که زمین تا آسمان از هم دورند».

در این راه دانشمندان مذکور دستاویزهایی چند دارند که واقعاً آنها را پیراهن عثمان کرده‌اند، یکی از آن دستاویزهای جالب «مسأله حرکت جوهری» است که این حضرات به عنوان فهم و عدم فهم آن با همدیگر نزاع می‌کنند!

صدرا گفته بود: برخلاف آنچه مشائیان، چون ارسطو و شیخ رئیس گفته‌اند که جوهر یعنی محل اعراض حرکت و تغییر نمی‌پذیرد؛ چه دراینصورت تمام موجودات رو به فساد و زوال می‌روند؛ حرکت در جوهر هم ممکن است و غیر این نمی‌تواند باشد زیرا تا جوهر و حقیقت چیزی دگرگون نشود اعراض دیگرگون نمی‌توانند شد مثلا سیب تا خود بزرگ نشود رنگ و بو و طعم و مزه و سایر اعراض آن دگرگون نخواهد شد.

ولیکن هیچ یک از متفلسفان روزگار ما بیانی راکه از این مطلب همکار و همقطار دیگرش می‌کند کافی و صحیح نمی‌داند و او را ملامت می‌کند که این مطلب را نفهمیده و اصلا دخالت او در

---

۱. بیهقی: تتمة صوان الحکمة، ۵ ـ ۲۴، ترجمه فارسی بقلم منتجب الدین منشی یزدی.

این نوع امور معقول نارواست.

می‌دانید که میرداماد و شیخ بهائی[1] همزمان بوده‌اند و معاصر شاه عباس صفوی.

روزی شاه عباس به‌گردش رفته بود و این دوعالم بزرگ نیز همراه او بودند. میرداماد مردی چاق وبلند بالا بوده و بعکس شیخ بهائی لاغر و کوچک اندام. سلطان برای آنکه صفای خاطر آندورا دریابد و صمیمیت عالمان زمان خود را نسبت بهم بسنجد، آزمایشی می‌کند. اسب شیخ بهایی در پیش خرامان می‌رفت و اسب میر بسبب سنگینی جثه او عقب مانده بود. سلطان خود را نزدیک میرداماد رسانیده و می‌گوید: «این شیخ را می‌بینی که چسان اسب را بازی می‌دهد و در میان خلق به وقار راه نمی‌رود؛ همچنانکه شما به ادب و متانت می‌روید؟» میر می‌گوید:«ای پادشاه! اسب شیخ نمی‌تواند آرام برود و تأنی کند از شادی اینکه می‌داند چه کسی بر روی او سوار شده است!»

شاه این امر را پوشیده می‌دارد و به آرامی نزدیک شیخ بهائی می‌رود ودربیخ گوش او می‌گوید: «یاشیخ! این سواره را که در پشت تو می‌آید نمی‌بینی؟ که چسان چاق است و مرکوب بیچاره را رنج می‌دهد و عالم ربانی همچون تو می‌یابد که مرتاض باشد و لاغر اندام.»

شیخ بهائی می‌گوید: «ای شهریار! نه چنانست بلکه رنج آشکاری که در سیمای اسب می‌بینی ازاین روست که از تحمل بار دانشی که کوههای بزرگ و استوار از بردن آن عاجزند، ناتوان است!»

چون شاه این الفت و یگانگی را میان دو نفر از عالمان زمان خود می‌بیند خدا را نماز می‌برد و روی بر خاک می‌مالد!»[2] بدبختانه دانشمندان روزگار ما از این فضیلت‌ها بیگانه‌اند و بیشترینشان دل مرده‌اند.

* * *

تاریخ نشان داده است که دانش و معرفت بشر وقتی پیشرفت حاصل می‌کند که دانش‌پژوهان معارف‌پرور گرد هم آیند و در مسائل گوناگون و مشکل مشورت کنند و عقیده‌های یکدیگر را بپرسند و بخوانند و بدون غرض انتقاد و نکته سنجی کنند و سپس از آن مطلب بیان ساده و بی ابهامی بنگارند و در دسترس دانشجویان و طلبهٔ علم بگذارند، ولیکن این وقتی ممکن است که هر کس عده‌یی را دور خود جمع نکند و مرید و مرادبازی نکند، و بالاتر از همه لغز نگوید و چیستان نبافد! و بدین کار غیر علمی و نامعقول خود ننازد و آنرا مایهٔ کثرت فهم و اطلاع نشمارد و

۱. شرح و افکار حکیمانی که یاد شد همه در کتاب حاضر آمده است.

۲. خوانساری: روضات الجنات، ۱۱۵، ترجمه «میرداماد»، چاپ تهران ۱۳۶۷ هـ.ق.

افتادگی و تواضع بیاموزد و اندکی هم وقت خود را صرف مطالعه و بررسی مسائل علمی کند و مانند دُنیاپرستان دنبال فلان صاحب مقام ندود که لقمه‌یی بیندوزد یا مقامی بگیرد و آنکه غیر از این بکند نه عالم است و نه فیلسوف، بلکه مرد روز است و متهم بعلم است، چه به‌قول خلیل بن احمد نحوی معروف: «علم چنان بخیل است که تا تو تمام وجود خود را به او ندهی، او برخی از خود را به تو نمی‌دهد...»[1]

۱. اصفهانی، راغب: محاضرات الادباء، ۱/ ۵۰، چاپ بیروت، ۱۹۶۱:« قال الخليل...العلم لايعطيک بعضه حتی تعطيه کلک، ثم انت فی اعطائه اياک بعضه مع اعطائک اياه کلک علی خطر...»

فصل چهارم

تازیان ومخالفت آنهابا علوم درصدراسلام

«...اگر دانش درکنارەهای آسمان باشد گروهی از ایرانیان بدان برسند!»[1]

پیامبر اسلام (ص)

دین اسلام در میان قومی ظهور کرد که، دورترین مردمان از تمدن و آگاهی بودند، ولی بواسطهٔ صداقت پیروان و تعلیم عالی این دین که در آغاز آن دارا بود و مردم را به یکی از دو نیکی: «غنیمت اینجهانی» یا «بهشت آن جهانی» می‌خواند، عرب بدوی را جرأت آن داد که در اندک زمانی دو امپراطوری عظیم قدیم یعنی ایران و روم را، بزانو در آورند.

در دورهٔ اول، اساس و قوام اسلام مبتنی بر قرآن بود و در صدر اسلام اعتقاد مسلمانان براین بود که: «اسلام آنچه بیش از او بوده همه را نابود کرده است[2]». واز این‌رو در اذهان مسلمانان رسوخ یافته بود که جز قرآن به هیچ کتاب نظر نکنند، زیرا قرآن ناسخ تمام کتابهای پیش از خود است، و شریعت اسلام نیز در آن روزگار نظر به کتابهای آسمانی غیر قرآن را، نهی کرده بود، تا میان آنها اتحاد کلمه بوجود آورد و همهٔ آنها را زیر سایهٔ قرآن گردآورد. در این راه احادیث زیاد نقل شده، که ازجمله آنها اینهاست:

«اهل کتاب را نه تصدیق و نه تکذیب کنید، و بگویید ایمان آورده‌ایم به آنکس که برای شما و ما کتاب فرستاد، و معبود ما و معبود شما یکی است». و گویند پیامبر دردست عمر ورقی از تورات

---

۱. ابن خلدون: مقدمه، ۵، بغداد؛ رازی، امام فخر، تفسیر کبیر ج ۲۱ / ۱۸۹، چاپ مصر (بدون تاریخ).

۲. «ان الاسلام یهدم ما کان قبله» (ابن تغری بردی، النجوم الزاهره، ۱ /۳۷، مصر، ۱۹۷۶)

دید خشمگین شد تا بحایی که آثار خشم در چهرهٔ او پدیدار گشت، سپس گفت: «آیا من بانور پاکی بشما نیامده‌ام؟ بخدا اگر موسی زنده بود چاره‌یی جز پیروی من نداشت.»[۱] و نیز از احادیث بسیار متداول و شایع این دوره اینست که:«در کتاب خدا خبر پیشینیان، و خبر آیندگان و احکام لازم برای شما موجود است»[۲].این تعصب ـ که بنظر برخی شاید در صدر اسلام لازم می‌نمود ـ سبب شد که عرب هرچه از کتب ومعارف مکتوب در دو دولت روم و ایران سراغ گرفتند سوزاندند واز جمله کتابخانهٔ بزرگ اسکندریه و ایران را به آتش کشیدند. و اینک شرح پاره‌یی از آنها در زیر می‌آید:

سوزاندن کتابخانه اسکندریه و دیگر کتابخانه‌ها. بطالسه در سده سوم پیش از میلاد در اسکندریه کتابخانه‌یی بنا کردند و در آن، کتابهای علمی کشورهای متمدن آن روزگار را گرد آوردند. براین کتابخانه احوال گوناگونی گذشت و از زمان رومیان تا فتوحات اسلامی همواره مورد نهب و غارت و آتش سوزی قرارگرفت.

تاریخ نویسان عربی و غیر عربی در چگونگی از میان رفتن این کتابخانه اختلاف دارند، گروهی سوختن آنرا به عمروبن العاص منسوب می‌دارند که به‌فرمان عمربن الخطاب به این کار دست زد، برای اینکه به نصوص تازی استدلال می‌کنند که مشهورترین آنها قول ابوالفرج ملَطی و عبداللطیف بغدادی و مقریزی و حاجی خلیفه است.

این عده به چند دلیل این سخن را می‌گویند:

اولا:می‌گویند از آنچه در مورد تمسک به قرآن و دیانت اسلام نقل شد به روشنی بر می‌آید که عرب در محو و نابود کردن هیچ کتابی ـ جهت تأیید قرآن ـ شک بدل خود راه نمی‌دادند و این امر را احادیثی که نقل کردیم و احادیث زیاد دیگر که در دست است تأیید می‌کند.

ثانیاً: در کتاب تاریخ مختصر الدول ابوالفرج ملطی آمده است که چون عمروعاص، مصر را فتح کرد و به اسکندریه آمد درآن تاریخ یحیی‌نحوی در آنجا زندگی می‌کرد، این یحیی‌نحوی پیش او رفت و عمرو او راگرامی داشت، واز سخنان فلسفی او که عرب با آنها انسی نداشتند پاره‌یی شنید، پس مفتون آنها شد! عمرو مردی خردمند بود و فکری پویا داشت و دوستدار شنیدن این سخنان بود، از این رو پیوسته ملازم یحیی بود و از او جدا نمی‌شد. روزی یحیی عمرو راگفت: «تو بر همهٔ چیزهای اسکندریه دست یافتی و برهمه اصناف موجود در آن مهر نهادی، البته در آنچه شما را

---

۱. ابن خلدون: مقدمه، ۳۶۴؛ و حاجی خلیفه: کشف الظنون ۲۵/۱، و عین حدیث اینست: «الم یا تکم بها بیضاء نقیة؟ والله لوکان موسی حیاً ماوسعه الااتباعی.»

۲. ابن عبدربه: عقدالفرید، ۱۵۸/۱، چاپ قاهره، ۱۹۶۵/۱۳۸۴، احمد امین واحمد الزین: «کتاب الله فیه خبر ما قبلکم، و نبأ ما بعدکم، و حکم ما بینکم.»

فایدتی هست با تو معارضه‌یی نداریم، لیکن آنچه برای شما فایده ندارد اولی است که ما از آن فایده بریم». عمرو گفت: «به چیزی نیاز داری؟» گفت: «به کتابهای فلسفی که در خزائن بطالسه هست.» عمرو گفت: «برای من ممکن نیست که دراین باره فرمان دهم مگر اینکه از امیرالمؤمنین عمربن الخطاب کسب اجازه کنم.» پس به عمرنامه‌یی نوشت و قول یحیی را در آن یاد کرد. از عمر به او نامه‌یی به این مضمون آمد که «...کتابهایی که از آنها یاد کردی، اگر در آنها چیزی باشد که موافق کتاب خداست با وجود کتاب خدا از آن بی‌نیازیم، و اگر در آنها چیزی باشد که موافق کتاب خدا نیست پس بدان حاجتی نیست و به نابود کردن آنها اقدام کن». عمروبن عاص دستور به پخش کردن آنها در گرمابه‌های اسکندریه داد تا در تون گرمابه‌ها بسوزانند، واین کار شش ماه ادامه داشت.»[۱]

دل‌بسی خون‌بکف آورد ولی‌دیده‌بریخت الله الله که تلف کرد و که اندوخته بود[۲]

لیکن آنان که تازیان را برتر از آن می‌دانند که همت به سوزاندن این کتابخانه‌ها بگمارند، در این روایت طعن می‌کنند و گوینده آنرا به تعصب دینی نسبت می‌دهند. در این میان گروهی از مورخان فرانسوی و شرق‌شناسان اروپایی هم بچشم می‌خورند خلاصهٔ سخن این جماعت هم آنست که می‌گویند: این ابوالفرج اول کسی است که سوزاندن کتابخانهٔ اسکندریه را به عمروبن العاص نسبت داده، و اینکاررا برای تحقیر اسلام و تعصب به نصرانیت انجام داده است! و او از مردمان سدهٔ هفتم هجری است و پدرش یهودی بود و سپس مسیحی شد و ابوالفرج خود بر نصرانیت پیر شد و حتی به مقام اسقفی رسید. سپس در زبان سریانی تاریخی نوشت که از کتابهای یونانی و فارسی و تازی و سریانی جمع کرده بود و از این مجموعهٔ بزرگ، به زبان عربی تاریخی پرداخت کوچک بنام مختصرالدول، و این نخستین کتابی است که این قصه در آن یاد شده است و دیگران ازآن نقل کرده‌اند. آنچه در این بارهٔ عبداللطیف بغدادی و مقریزی و حاجی خلیفه گفته‌اند گمان نمی‌رود که از مأخذ مستقلی باشد، چه مقریزی کلمه به کلمه از عبداللطیف نقل کرده، و حاجی خلیفه شهر اسکندریه را ذکر نکرده و فقط گفته است که: عرب در صدر اسلام به چیزی از علوم ـ جز به زبان و شریعتشان ـ اعتناء نداشتند. تا آنجا که می‌گوید: «و روایت کرده‌اند که آنها هر چه از کتابها در فتوحات شهرها یافتند. سوزاندند!» این جماعت، بویژه، اعتقاد دارند که کتابخانهٔ اسکندریه را پیش از اسلام، رومیان سوزاندند، و اگر اینکار را تازیان کرده بودند هر آینه مورخان مسلمان بویژه کتابهای فتوح و مغازی آنرا ذکر می‌کردند.

---

۱. ملطی ابوالفرج: مختصر الدول، ۱۸۰، چاپ اکسفورد، بنقل از جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی، ۵/۳ـ ۴۴ (دارالهلال، قاهره، بی تاریخ).

۲. حافظ: دیوان، غزل ۲۱۱، ص ۱۴۳، چاپ قزوینی.

گروه اول در جواب این استدلال‌ها گویند: شکی نیست که برخی از کتابخانه‌ها پیش از اسلام سوخته بود، ولیکن این امر مانع و باعث آن نمی‌شود که باقی آنها در دورهٔ اسلام سوخته باشد.

وآنگهی نص هایی که در این باره آمده است؛ همچنان که برخی از ایشان توهم کرده‌اند ابوالفرج اول کسی نیست که آنرا نقل و روایت کرده است، زیرا عبداللطیف بغدادی بیست و اند سال پیش از تولد ابوالفرج بمصر رفته و از اماکن و آثار آن یادداشت گرفته و داستان سوزاندن عرب این کتابخانه را در آنها یادداشت و ذکر کرده است، چه ابوالفرج در سال ۶۲۲ هجری زاده در حالی که عبداللطیف مصر رادر اواخر سدهٔ ششم هجری دیده و عین عبارتش اینست: «...و همچنین اطراف عمود سواری از آن ستونها، چیزهای بازماندهٔ جالبی دیدم، برخی از آنها سالم و بعضی شکسته بود، و از ظاهر آنها برمی‌آید که مسقف بوده...و آن دارالعلمی بوده که آنرا اسکندر مقدونی بنا کرده بود وقتی که اسکندریه را بنا می‌کرد و در آن خزانه کتابهای قرار داشت که عمروبن عاص آنها را به دستور عمر خطاب سوزانید...[1]».

البته عبارت بغدادی کوتاه است و در ضمن کلام دیگری آمده است ولیکن دال بر آنست که گوینده بصحت و قوع آن اطمینان کامل دارد؛ و تو گویی آنرا از مأخذ معتبر و قابل اعتمادی گرفته است، همچنانکه ابوالفرج از او گرفته است.

اما ابوالفرج (درگذشته ۶۸۴ هـ.ق.) کتاب خود یعنی مختصرالدول راکه به‌عربی نوشته در اواخر حیاتش نوشته. و آن مختصر تاریخ سریانی اونیست، چه در این تاریخ مطالب بیشتری دربارهٔاسلام و مغول و تاریخ علوم روم و آداب عرب آمده است در صورتیکه تاریخ سریانی فقط اخبار فتح است، و اینکه در آن کتاب، سوختن کتابخانه اسکندریه ذکر نشده دلیل بر آن نمی‌شود که آنرا در نسخهٔ عربی عمداً واردکرده‌اند، یا برخی از متأخران آنرا از پیش خود بکتاب ابوالفرج وارد ساخته‌اند، بلکه برای آن این مطلب را در نسخهٔ عربی آورده است که آن کتاب متعلق به آداب و علوم روم و عرب است.

از این مطلب که گفته آمده می‌شود نتیجه گرفت که ابوالفرج مذکور این روایت را از مورخ مسلمانی گرفته که دست کم چهل سال پیش از او وفات کرده و او «جمال‌الدین ابوالحسن علیّ‌بن یوسف‌بن ابراهیم القفطی» معروف به «قاضی اکرم» وزیر حلب بوده است، که در «قِفط» از خاک مصر بسال ۵۶۵ زاده و در حلب بسال ۶۴۷ مرده است. این قاضی کتابی در «تراجم حکما» دارد که چند

---

۱. الافادة والاعتبار، ۲۸، چاپ مصر، بتقل از تاریخ التمدن الاسلامی. زیدان، جرجی: تاریخ التمدن الاسلامی، ۴۶_۷/۳.

بار چاپ شده و معروف است و در ضمن شرح حال یحیی نحوی چیزی هم دربارهٔ این کتابخانه اسکندریه نوشته که در اغلب موارد با آنچه در بالا آوردیم موافق است و در برخی موارد از آنچه **ابوالفرج** آورده زیادتر و مفصل‌تر است[۱].

چون این فقره را باکلام ابوالفرج بسنجیم واضح می‌گردد که **ابوالفرج** قول ابن القفطی را مختصر کرده است.

واز آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که اولا: سوزاندن کتابخانهٔ اسکندریه را ابوالفرج از روی تعصب دینی بر نساخته است، و پس از او هم کسی چیزی جعل نکرده است، بلکه او آن را از ابن‌القفطی نقل کرده و این ابن‌القفطی قاضیی از قضات مسلمانان بوده که در فقه و حدیث و علوم قرآن و لغت و نحو واصول و منطق و هندسه و تاریخ و برخی علوم دانا بوده و صدر محتشمی بوده که کتابهای بسیار جمع کرده و از هر کرانه برایش کتابها می‌آوردند و او را تألیف دیگری است. و حاصل آنکه مطلبی راکه ما در آن بحث می‌کنیم ابن القفطی و عبداللطیف بغدادی از مأخذی گرفته‌اند که از میان رفته است.

ثانیاً: در بسیاری از مآخذ تاریخی مسلمانان خبر سوختن کتابخانه‌های فارس و غیر آن به اجمال آمده است و صاحب کشف‌الظنون وقتی که از علوم گذشتگان سخن می‌راند آنرا خلاصه می‌کند: «چون مسلمانان شهرهای ایران را فتح کردند و به کتابهای آنان بر خوردند، **سعدبن‌ابی‌وقاص** به **عمرخطاب** نامه نوشت و دربارهٔ نقل کردن آنها برای مسلمانان اجازه خواست، عمر به او نوشت: آنها را در آب بریزید، اگر در آنها هدایتی باشد خدا به هدایت کننده‌تر از آنهاما را هدایت کرده است، و اگر در آنها ضلالت وگمراهی باشد، خدا ما را از آن کفایت کرده است، پس آنها را در آب یا آتش بیندازید... پس همه را در آب ریختند یا در آتش سوختند، و بدینسان دانش‌های پارسیان از میان رفت.[۲]»

و همو در اثناء سخنش از اهل اسلام و علومشان، گوید:

«...آنها آنچه از کتب در فتوحات بلاد یافتند، سوزاندند.»[۳] پس مأخذی باید که صاحب کشف‌الظنون این سخنان را از آنجا گرفته باشد.

---

۱. رجوع کنید به تاریخ الحکماء ابن القفطی، ۳ـ ۲۳۲، چاپ مصر، ۱۳۲۶ هـ.ق.

۲. حاجی خلیفه: کشف‌الظنون، ۴۴۶/۱. «...انهم [ای‌المسلمین] احرقوا ما وجدوا من الکتب فی فتوحات البلاد...وانهم لما فتحوابلاد فارس واصابوامن کتبهم، کتب سعدبن‌ابی‌وقاص الی عمربن‌الخطاب یستأذنه فی شانها و تنقیلها للمسلمین، فکتب الیه عمر ان اطرحوها فی الماء، فان یکن ما فیها هدی فقد هداناالله باهدی منه، وان یکن ضلالا فقد کفاناالله...فطرحوها فی الماء او فی النار، فذهبت علوم الفرس فیها.»

۳. همانجا، ۲۵/۱.

گذشته از اینها «ابن خلدون» نیز به این مطلب اشاره کرده گوید: «کجاست آن دانش‌های ایران که عمر زمان فتح به محو آنها دستور داد؟[۱]»

ثالثاً: سوزاندن کتب در این عصرها رایج و معمول بوده یا برای خلاص شدن از دست دشمن و یا برای اعتراض بر ضد او، و پیروان هر فرقه‌یی یا مذهبی کتب دیگر فرقه‌ها و مذاهب را می‌سوزاندند، چنانکه عبداللّه‌بن‌طاهر (در گذشتهٔ ۳۲۰ ه) از دودمان طاهریان در مورد کتابهای ایرانیان و زرتشتی‌ها که تا زمان او برجای مانده بود اینکار را انجام داد یعنی چون د رسال ۲۱۳ هجری این کتابها را به او عرضه کردند، او دستور داد آنها را در آب بیندازند، و به اطراف بلاد اشخاصی فرستاد که هر کس از کتابهای زرتشتی چیزی بیابد، آنرا نابود کند[۲].

همچنین وقتی که هولاکوی مغول بسال ۶۵۶ هجری بغداد را فتح کرد دستور داد تا کتابهای علمی خزانه‌های بغداد را در دجله بیندازند. و برخی از این گروه در اینکار به هیچ وجه گذشتی نداشتند چه اینکار را بنظر خودشان ـ در برابر مسلمانان اوایل که کتابهای فارسیان و علوم آن را غرق کردندیا سوزاندند ـ انجام می‌دادند[۳]، و برخی از مورخان گفتند: هولاکو به این کتابهای اسطبل‌های اسب ساخت و طویله‌ها ایجاد کرد[۴]. و غیر از این موارد نیز در تاریخ چند واقعه از اینگونه بچشم می‌خورد.

رابعاً: اینکه صاحبان دین در این عصرها هدم معبدهای قدیم و سوزانیدن کتب اصحاب آنرا از قبیل تأیید دینهای تازه می‌پنداشتند هیچ شک نیست. بطریقان[۵] روم چون مسیحی شدنددستور دادند هیاکل و بتهای مصر را بشکنند و هر چه ازکتب در آنجا بیابند بسوزانند. و خلیفگان مسلمان هم وقتی ترسانیدن و پراگندگی معتزله و اهل فلسفه را می‌خواستند کتابهای آنها را می‌سوزاندند و معتزله بدین جهت و نیز از ترس مرگ و قتل پنهان می‌شدند و در خفا گرد می‌آمدند و خلفا آنها را می‌گشتند و آثارشان رامی یافتند و کتابهایشان را می‌سوزاندند.از مشهورترین این حوادث یکی آنست که سلطان محمود غزنوی بسال ۴۲۰ هجری هنگام فتح ری انحام داد. و همو باطنیه را می‌کشت و آنان راقرمطی می‌گفت و به قول بیهقی در داستان حسنک وزیر: «انگشت‌گرد جهان کرده بود و قرمطی می‌جست!» و او معتزله را نفی نمود و کتابهای فیلسوفان و ستاره شناسان را

---

۱. ابن خلدون: مقدمه، ۳۲/۱ «فاین علوم الفرس التی امر عمر بمحوها عندالفتح؟...»

۲. رجوع کنید به کتاب *Literary History of Persia* تألیف Browne، ۳۴۷/۱.

۳. ابن خلدون: تاریخ، ۵۳۷/۳، مصر، ۱۹۶۱.

۴. تاریخ ابن ساعی، ۱۲۷، چاپ مصر، ۱۹۴۷.

۵. بطریق: معرب پاتریسین = Patrician، خانواده‌های ممتاز روم در سده سوم دارای مناصب دینی و دنیاوی.

سوخت[1].

خامساً: در خود تاریخ اسلام جماعتی از پیشوایان مسلمانان از پیش خود و بدست خود کتابهایشان را سوزاندند! از آنجمله یکی: **احمدبن‌ابی‌الحواری** است چه او وقتی از آموختن فراغ یافت و جلسهٔ درس تشکیل داد، روزی از سوی حق در دلش آمد که کتابهای خود را نزدیک شط فرات ببرد؛ و اینکار راکرد و کنار رود فرات نشست و ساعتی گریه کرد! و سپس گفت: «شما نیکو دلیلی بودید مرا بسوی پروردگارم، ولی چون به مدلول رسیدم دیگر اشتغال به دلیل کاری بیهوده است.» و کتابهای خود را به آب شست. و از **سفیان ثوری** نقل کرده‌اند که به دفن همه کتابهایش وصیت کرده بوده است و ابوعمروبن‌العلاء که یک خانه تا سقف پراز کتاب داشت بعد از آنکه زهد پیشه کرد همهٔ آنها را بسوخت[2].

و از این گروه است **ابوحیان توحیدی** که همهٔ آثار خود را سوخت و گفت: «من بیشتر آنها را برای مردم گرد آوردم و برای طلب فضل و احسان ایشان، و برای آنکه در میان آنها بریاست و جاه رسم، لیکن از همه محروم ماندم، والبته در میان ایشان پس از عشرت و معرفت زیاد، مجبور شدم بیشتر وقتها سبزی صحرا بخورم و از خاصه و عامه ایشان سؤال و گدایی کنم و دین و مروت خویش رابفروشم و از روی نفاق به ریا و سمعه بپردازم، و اموری راکه آزاده را نشاید که آنها را بقلم بنویسد و در دل دوستان تخم غم بپراکند، انجام دهم»[3].

از آنچه گذشت اینطور بنظر می‌رسد که عرب در صدر اسلام برای تأیید و نصرت دین تازه به هر چه از کتب علمی قدیم برخورده‌اند آنها را سوزانده‌اند، ولیکن پس از آنکه تسلط آنها پابرجا و استوار گشته و بکسب علوم مشغول گشته‌اند بیشتر از آنچه سوزانده‌اند برای عالم علم و معرفت عوض داده‌اند.[4]

---

۱. ابن خلدون: تاریخ، ۴۷۸/۴. بنقل از جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة، ۳ / ۴۹.

۲. جاحظ: البیان والتبیین، ۱۲۳/۱؛ حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۴۰/۱.

۳. توحیدی، ابوحیّان: مقدمه الامتاع و المؤانسه، چاپ بیروت، ص د. باید دانست که بقول سیوطی «کتابهایی که از او باقیمانده، آنهایی است که قبل از سوزاندن در بسیط زمین رفته بوده و یا از آنها کتابت کرده بوده‌اند.»

۴. زیدان، جرجی: تاریخ التمدن الاسلامی، ۵۱/۳.

فصل پنجم

چرا تازیان به علوم روی آوردند؟

در طبیعت هم همه چیز دستخوش تغییر و دگرگونی است، و بیک حال نمی‌ماند؛ بویژه انسان که خود به نیروی خرد در مظاهر طبیعی دگرگونی پدید می‌آورد همواره در حال دگرگون شدن است. این امر به چند علت بوجود می‌آید که یکی از آنها نیازمندی است و از اینجاست که گفته‌اند: «همهٔ اختراعات و اکتشافات زادهٔ احتیاج است.» علت دوم خُلْطَه و آمیزش است یعنی هر ملتی بمقتضای احتیاج یا امور دیگر از قبیل صلح یا جنگ مجبور می‌شود که با ملل دیگر عالم ارتباط پیدا کند و آنچه خود دارد به آنها بدهد و آنچه ندارد از آنها بگیرد از این رو: اعراب نیز پس از فتوح و غزوات و لشکرکشیهای زیاد دیانت اسلام را به کشورهای مغلوب دادند ولی به زودی احساس کردند که باندازه‌یی کمبود دارند و به تکمیل آنها نیازمندند که از شماره بیرون است از این رو، بنابر مقتضای احوال اجتماعی خود، دست طلب و سؤال پیش کشورهای مغلوب خود باز کردند، و کم‌کم از آن حالت سادگی و غفلت بیرون آمدند و فهمیدند در عالم غیر از آنچه آنها دارند بسیار چیزهاست پس شروع به کسب و اقتباس آنها کردند.

اول کس که اشتغال بکسب علم کرد در تواریخ آمده است که نخستین شخصی از تازیان که از آغاز کار به کسب این علوم پرداخته النضربن‌الحارث‌بن‌کلدة‌الثقفی بود و او پسر خاله پیامبر اسلام(ص) بود، این نضربن‌حارث به شهرهای ایران مسافرت کرده بود در مجمع عالمان حاضر شده و یا احبار ورهبان محشور گشته بود و از دانش‌های قدیم دانستنی‌های زیاد و جالبی فراگرفته بود. همین النضربن‌الحارث بوده که همواره پیامبر را آزاد می‌داده و از او چیزهای زیادی درباره رسول اکرم(ص) نقل کرده‌اند. سپس چنان افتاد که نضر در واقعه «بدر» اسیر شد و پیامبر به کشتن

او فرمان داد.[۱]

ولیکن النضربن‌الحارث تنها بمطالعه و بررسی این علوم اقتصار ورزید و چیزی از آنها را به زبان تازی در نیاورد. اما اول کسی که به نقل آنها آغاز بکار کرد خالدبن یزیداموی (درگذشته ۸۵ ه. ق.) نوه معاویةبن ابی‌سفیان است که او را «حکیم آل‌مروان» نام داده‌اند[۲].

این خالد در کیمیا و نجوم کار کرده بود وبدستور او برخی از آلات ستاره‌شناسی و نجوم برای مسلمانان دانشور آورده شده بوده است ولیکن از کیفیت آنها خبری بما نرسیده است.

برخی از آنان که در سده چهارم به اوضاع کتابخانه قاهره آگاهی داشته‌اند نوشته‌اند که دراین کتابخانه کره‌یی مسین دیده شده از کار بطلیموس و بر آن مکتوبی بوده بدین نحو که: این کره به فرمان امیر خالدبن یزیدبن معاویه آورده شد[۳].

نقل علوم در عصر عباسیـ نخستین خلیفهٔ عباسی که در کار انتقال علوم یونانی به اسلام مدخلیت تام داد منصور عباسی (۱۳۶ ـ ۱۵۸) است.

منصور با وجود آنکه در فقه براعت داشت به تنجیم[۴] نیز علاقهٔ وافر داشت و هیچ کاری نمی‌کرد مگر وقتی که با منجمان دربارهٔ آن مشورت کند[۵] خلیفگان دیگر نیز در این راه از او پیروی می‌کردند. و در این زمان علم نجوم نزد ایرانیان رایج و متداول بود و از میان آنها بزرگانی برخاستند که در پیش منصور تقرب یافتند که نامبردارترین آنها «نوبخت» است که زرتشتی بود و بدست منصور اسلام آورد. او در اقتران‌های اختران و شناخت حوادث آنها سر آمد بود و منصور هر جا می‌رفت، نوبخت نیز با او همراه بود. چون او پیر شد و نتوانست پیش منصور بیاید، منصور او را گفت: «پسر خود را بجای خود حاضر آر». نوبخت پسر خود راکه ابوسهل‌نوبخت باشد پیش منصور آورد. نوبختیان همواره در خدمت عباسیان ماندند، و برای آنها دربارهٔ ستارگان واحکام آنها کتابهایی ترجمه کردند. آل نوبخت همه دانشور بودند و بغیر از نجوم در علوم اوایل نیز بصیرت داشتند[۶]

* * *

---

۱. ابن ابی اصیبعه: طبقات الاطباء، ۱۱۳/۱، بیروت، ۱۹۶۵.

۲. جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی، ۳ / ۱۵۵.

۳. همانجا، بنقل از تاریخ الحکمای ابن القفطی.

4. Astrology [= اختر شماری = اختر ماری]

۵. مسعودی: مروج الذهب، ۳۶۴/۲، چاپ مصر، ۱۹۳۸.

۶. ملطی، ابوالفرج: مختصر الدول، ۲۱۶. درباره این دودمان واطلاع بیشتر از احوال آنان نگاه کنید به کتاب خاندان نوبختی، تصنیف مرحوم عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۱ ه.ش.

از جمله علوم دیگر که در روزگار منصور به نقل آن کوشش شد «طب» است. و سبب این کار آن بود که در اواخر خلافت منصور یعنی ۱۴۸ هجری در معدهٔ منصور مرضی پدیدار گشت که موجب قطع شهوت او شد، پزشکانی که در خدمت او بودند در مداوای او کوشیدند ولیکن منصور بهبود نیافت .روزی منصور آنها راگرد آورد و گفت: «آیا در شهرهای دیگر، پزشکی ماهر و تجربت افتاده می‌شناسید؟» همه گفتند: «در روزگار ما کسی در طب مقام جورجیس را ندارد که رئیس پزشکان جندیشاپور است.» و مراد از جورجیس، همان جورجیس بن بختیشوع سریانی (در گذشته حدود ۱۵۳ هـ. ق.) است که در طب ماهر بود و آثاری به زبان سریانی داشت. جورجیس در مداوای منصور در ایستاد و تدبیری لطیف کرد تا او را شفا داد و چون شخصی با وقار و هیبت و فصیح بود هر روز نزد منصور مقرب‌تر شد. در نتیجه منصور مانع بازگشت او به جندی‌شاپور شد. و چون منصور می‌دانست که جورجیس زن خویش را در جندی‌شاپور گذاشته است و در بغداد کسی ندارد که او را خدمت کند سه کنیزک رومی با سه هزار دینار پیش جورجیس فرستاد. او دینارها را بوسه داد و کنیزکان را رد کرد! و چون فردای آنروز منصور با او عتاب کرد گفت: «ماترسایان جز یک زن نمی‌گیریم، و تا وقتی او زنده است با دیگری ازدواج نمی‌کنیم!»[1] منصور را از این سخن خوش آمد و علاقه‌اش نسبت به جورجیس بیشتر شد و اجازه داد به طبابت اهل حرم نیز بپردازد.

این جورجیس محب تألیف بود و زبان یونانی و سریانی و عربی و فارسی را نیکو می‌دانست. و چون اعتماد منصور را نسبت به خود دید کتابهای طبی را از یونانی به عربی برای او ترجمه کرد. پس منصور نخستین خلیفه‌یی است که به نقل کتابهای قدیم عنایت نشان داد ولیکن تنها به نجوم و طب و هندسه اقتصار ورزید و در روزگار او بود که ابن‌المقفع، کلیله و دمنه را از پهلوی به زبان تازی ترجمه کرد[2].

فلسفه و منطقـ تنها در زمان عبدالله مأمون (در گذشته ۲۱۸ هـ. ق.) هفتمین خلیفهٔ عباسی بود که کتابهای فلسفه و منطق و دیگر علوم عقلی به تازی ترجمه شد. و در سبب آن چند قول گفته‌اند: ابن‌الندیم گوید: مأمون، ارسطو را به خواب دید و از او برخی پرسش‌ها کرد، و چون از خواب بیدار شد به ترجمهٔ کتابهای او دستور داد. برای اینکار به پادشاه روم نامه نوشت و از او خواست که آنچه ا زکتب فلسفه در خزانه‌های روم وجود دارد برگزیند و برای او بفرستد، و او پس از امتناع سرانجام این کار را پذیرفت و عده‌یی را مأمور این کار کرد که از آنها حجاج‌بن‌مطر و

---

۱. ابن ابی‌اصیبعة: طبقات الاطباء، ۱ / ۱۲۴، چاپ بیروت.

۲. درباره ابن المقفع بنگرید به: رساله مرحوم عباس اقبال آشتیانی، چاپ مجله ایرانشهر ۱۳۰۷ هـ.ش. و کرد علي: امراءالبیان، ۷۹/۱ ـ ۵۲، چاپ قاهره، ۱۹۴۸.

ابن‌البطریق بودند. و آنها هر چه انتخاب کرده بودند برای مأمون آوردند و او دستور داد که آن کتابها را به تازی برگردانند [۱]

* * *

بسیاری از دیوانیان و درباریان مأمون در این راه از مأمون پیروی کردند. گروهی از اهل بغداد نیز در این کار شرکت کردند و مبلغی از ثروت‌های خود را در این راه صرف کردند و مترجمان بزرگ از عراق و شام و ایران بنزد آنها رهسپار گشتند، و در میان آنها بودند: نسطوریان و یعقوبیان و صابیان و زرتشتی‌ها و رومیان و برهمنان؛ که کتابهای گوناگون علم و فلسفه را از زبان‌های یونانی و فارسی وسریانی و سنسکریت و نبطی و جز آن به عربی ترجمه کردند و وراقان و کتابفروشان در بغداد زیاد گشتند و مجالس بحث و مناظره بسیار شد، و مردمان به بحث و مطالعه پرداختند، و این نهضت پس از مأمون نیز تا دورهٔ چند خلیفه استمرار یافت، و بدین ترتیب مهم‌ترین کتابهای قدماء یونان به تازی ترجمه شد [۲]

از مهم‌ترین تأثیرهای رواج ترجمه‌و تحقیق‌و تدریس این کتابها آن شد که **علم کلام** [۳] در میان مسلمانان پدیدار گشت، بخواندن آن همت کردند، و خصوصاً در این راه معتزله کمک شایان توجه کردند، و بزرگان زیادی در این علم شهرت یافتند که از آنجمله **زمخشری علامه جارالله** (درگذشته ۵۳۸ هـ. ق.) و **قاضی‌ابوبکرمحمدبن‌طیب باقلانی** (درگذشته ۴۰۳ هـ. ق.) را نام باید برد.

با همهٔ این‌ها که گفتیم، اصحاب فلسفه مورد اتهام بودند و از طرف فرقه‌های گوناگون تکفیر می‌شدند، و انتساب به آنان مانند انتساب به «اصحاب تعطیل» [۴] و در حکم بی‌دینی بود، و از جمله سخنان آن دوره‌ها اینست که می‌گفتند: «فلان ـ که خدا از او درگذرد ـ در دین خویش متهم بکفر است، چه در علوم عقلی وارد می‌شود! [۵]» و این سخن در بغداد شایع بوده و در دورهٔ خود مأمون نیز رایج بوده و عامه هم می‌گفتند. بعضی از ایشان **مامون را امیرکافران** [۶] لقب دادند ولیکن از ترس مأمون آشکار نمی‌توانستند کرد، تا اینکه روزگار مأمون و معتصم و واثق سپری شد، و دوران

۱. ابن ندیم: الفهرست، ۲۴۳، چاپ مصر. در اقوال دیگر بحث نمی‌کنیم که آن مقالتی جداگانه می‌خواهد.

۲. برای آگاهی بیشتر از این مطلب بسیار مهم، طالبان بنگرند به کتاب سودمند: احمد فریدالرفاعی: عصر ـ المأمون، ج ۱ و ۲، چاپ اول قاهره، ۵۰ـ۱۹۴۹.

۳. درباره پیدا شدن علم کلام در ترجمه شهرستانی چیزی نوشته‌ایم و اینجا نیازی به تکرار نیست.

۴. اصحاب تعطیل: بکسانی گفته می‌شده است که احکام شرعی را جدی نمی‌گرفته‌اند. تعطیل در اصطلاح متکلمان انکار صفات باری تعالی است (لسان العرب). و اصحاب تعطیل در برابر اصحاب حدیث می‌آید.

۵. ابن خلکان: تاریخ، ۱۳۴/۲، چاپ مصر، ۱۹۴۸.

۶. یعقوبی: تاریخ، ۵۴۶، چاپ بیروت، ۱۹۶۰.

خلافت «متوکل» فرا رسید و وضع چنان شد که فیلسوفان از آشکار کردن فلسفه پرهیز می‌کردند و یا آنرا انکار می‌کردند و همواره در زحمت و رنج بودند، فقط برخی از آنها در باطن بـه ایـن کـار می‌پرداختند وای بسا جمعیت‌های سری تشکیل می‌دادند که از آنجمله جمعیت **اخـوان الصـفاء** را می‌توان نام برد.ـ

از آنچه به‌نحو بسیار کوتاه و مجمل گفتیم آشکار گشت که ناموس طبیعت و نـیازمندی و روح دفاع و علت‌های دیگر چگونه اعراب را واداشت که از حالت بداوت بیرون آیند و تـنها بـه قرآن اکتفاء نکنند و به علوم دیگر نیز بپردازند، و در این راه بیشتر از دانشمندان و حکیمان ایرانی نژاد یاری بگیرند.

تذکر یک نکته مهم!

اگر بپرسند چرا نام این کتاب را **تاریخ فلاسفهٔ ایرانی** نهادی و حال آنکه **تاریخ فلاسفهٔ اسلام** بهتر بود، در جواب آن عده دلیلم اینست که نویسندگان عرب بیشتر مفاخر علمی وسیع و پهناور اسلام را به نام خود و عرب سکه می‌کنند و حال آنکه «بیشتر حاملان دانش و معرفت در اسلام عجمان بوده‌اند»[1] و اینجانب می‌خواهم بگویم که بزرگترین این حکیمان و فیلسوفان ایرانی الاصل بوده‌اند.

وانگهی می‌دانم می‌فرمایید: «در میان این گروه شناخته شده شاید کسانی یافت شوند که هرچه در علم و دانش و نوآوری دارند از دیگران گرفته‌اند ولیکن خود آن اشخاص ناشناخته مانده‌اند.» سخنی بسیار منطقی و بجاست ولیکن باید دانست که در این مرز و بوم دیگر طبیعت ثانوی شده است که یکی کار کند و زحمت بکشد و شبها را بیدار بماند تا مطلبی را دریابد و بعداً ببیند که آن مطلب را دیگری دزدیده و به نام خود زده و بنان و نوا رسیده است!

شما خودتان چندتن از بزرگان ما را می‌شناسید که دیگران کار کرده‌اند ولیکن طبل علم و کوس حکمت بنام آن بزرگان زده شده و می‌شود؟

گروهی به نام یاوری و همدردی دروغین با قشر نشناختهٔ شعر و ادب و فلسفه و حکمت، خود به مراد دل رسیده و می‌رسند و چون «آبها از آسیاب می‌افتد»، مطلب فراموش می‌گردد و این شناوران ماهر و تجربت افتادهٔ سرد و گرم کشیده بسراغ ماهیان ناتوان دیگر می‌روند.

در پایان از دانشمندان گرامی، تمنی دارم که اگر در این کتاب به طغیان خامه یا اشتباه و غلط

---

۱. این جمله از ابن‌خلدون است در «مُقَدَّمهٔ» تاریخ، ۴۱۹، چاپ بغداد (بدون تاریخ) که گوید «اکثر حملة العلم فی الاسلام العجم...»

بر خوردند به من اطلاع دهند وقرین امتنانم کنند تا اگر چاپ دیگری از این کـتاب بشــود از آن نظرات اصلاحی استفاده کنم وهم اینکه خودم چیزی یاد بگیرم و نیز راه را برای کار دیگری که در دست دارم یعنی: سیر فلسفه در ایران، هموار کنم:

و عین الرضا عن کل عیب کـلیلة ولکن عین السخط تبدی المساویا

علی اصغر حلبی

تهران ـ هفتم اردیبهشت ماه سال ۱۳۴۹ شمسی

فصل اول

ابوالعباس سرخسی

(درگذشتهٔ ۲۸۶ هـ.ق.)

ابوالعباس احمد بن محمد بن مروان بن الطیب السرخسی، که به ابن الفرائقی[۱] نیز معروف است، یکی از فیلسوفان ایرانی است که در سدهٔ سوم هجری زندگی می‌کرده‌اند. او از چهره‌های درخشان حکمت و از بهترین شاگردان الکندی، فیلسوف نامدار عرب است که در علوم مختلف از فلسفه و ریاضیات و نجوم و طب و موسیقی و منطق و کیمیا و جغرافیا و تاریخ و حدیث وشریعت، دارای فرهنگ و آگاهی ژرف بوده است.

ابن القفطی از او چنین یاد می‌کند:

«این احمد یکی از سرسپردگان فلسفه بود...و در بسیاری از علوم قدماء تفنن داشت، خداوند قریحه‌یی نیکو بود و اطلاع او از علوم کامل بود، چیره زبان بود و تصنیفات ملیح داشت...» و «...در موسیقی تألیفات نیکو ساخت، و در اختصار کتابهای منطقی مهارتی بسزا داشت.»[۲]

سرخسی در اول کار معلم معتضد شانزدهمین خلیفهٔ عباسی(در گذشتهٔ ۲۸۹ هـ.ق.) بود، سپس ندیم او شد و از خاصان او گشت، و محرم راز او قرار گرفت، تا بجایی که در امور مملکت با او مشورت می‌کرد.[۳]

---

۱. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۹۸/۳، چاپ دارالمامون، ۱۹۳۶.

۲. ابن القفطی: اخبار الحکماء، ۵۵، چاپ مصر.

۳. ابن ابی اصیبعه: عیون الانباء، ۱۹۱/۲، بیروت، ۱۹۶۵، یاقوت، معجم‌الأدباء ۹۸/۳؛ توحیدی، ابوحیان: اخلاق الوزیرین، ۲۳۵، چاپ دمشق، ۱۹۶۵ محمدبن تاویت الطنجی.

ولیکن علیرغم اینکه معلم معتضد و رفیق او بود، و در کارهای او اظهار نظر می‌کرد، این حال طولی نکشید و دوام نیافت، و کار به‌قتل سرخسی منتهی شد، و قصه آن از اینقرار است که: معتضد، رازی را که مربوط به «قاسم بن عبیدالله» وزیر خود و «بدر» غلام بود، برای او گفت. سرخسی به‌حیلهٔ قاسم آن راز را فاش کرد، معتضد اورا به «قاسم» و «بدر» سپرد، مال او را گرفتند و در زندانش کردند؛ واین وقت مصادف بود با زمانی که معتضد به فتح آمد می‌رفت و می‌خواست با «احمدبن‌عیسی‌بن‌شیخ» پیکار کند. در این فرصت گروهی از خوارج و دیگر زندانیان، از زندان فرار کردند، و «مؤنس الفحل» نیز که رئیس شرطه و دارالخلافهٔ معتضد بود به آنها پیوست، فیلسوف ما در جای او ماند بدان امید که سالم خواهد ماند و همین کار موجب مرگ او شد، چه معتضد برای اطمینان خاطر و فرار از پریشان دلی دستور داد گروهی از آنها را که بازمانده بودند به قتل برسانند؛ **قاسم**، نام **احمد** را هم جزو آن گروه داد و بدین ترتیب سرخسی مقتول شد، پس از مدتی معتضد از وضع سرخسی سؤال کرد، وزیر گفت که: در ضمن یاغیان و زندانیان به قتل رسیده است![1]

آری سرخسی در اثر بی‌دقتی و سبکسری معتضد کشته شد.

سرخسی د رعلم نحو و شعر نیز یگانه بود، خوش مَحْضَر، نادره گو، شوخ و بذله‌پرداز بود، و در سماع حدیث وروایت آن نیز دستی داشت، ولی دانش او بیشتر از عقلش بود![2]

۱.**تألیفات او** ـ. آثاری که سرخسی در فنون و علوم مختلف برشته تحریر در آورده، نماینده شخصیت علمی و فلسفی اوست، و نشان می‌دهد که در بیشتر علوم و معارف راه استاد خویش الکندی را پیموده و حقاً بزرگترین شاگردان او به شمار رفته است، زیرا در بسیاری از موضوعات با هم اشتراک دارند و حتی نام برخی از مؤلفات آندو یکی است. مثال این مطلب اینست که مثلاً: **الکندی** رساله‌یی در مدخل صناعت موسیقی، ورسایلی چند در وحدانیت خدا، و رساله‌یی «در علت خواب و رؤیا و **آنچه در خواب برنفس پدیدار می‌گردد**»، و رساله‌یی در «سخنان سقراط» و رساله‌یی «در بطلان قول کسی که گمان می‌کند اجزاء جسم لایتجزا است»، دارد.

---

۱. عیون الانباء، ۲/۲ ـ ۱۹۱؛ وابن القفطی: اخبار الحکماء، ۶ـ۵۵، چاپ مصر. و مأخذ این هر دو کتاب ابن ندیم: الفهرست ۸۰ـ ۳۷۹، مطبعة الاستقامه (بی تاریخ)، بوده است.

۲. شهرستانی، عبدالکریم: الملل و النحل، ۹۲/۳، چاپ مصر، ۱۹۶۸ با حاشیه و تعلیق احمد فهمی؛ حموی، یاقوت: معجم الادباء ۹۹/۳، چاپ دارالمامون، ابن ندیم: الفهرست، ۸۱ـ ۳۸۰ و همو گوید: «...وکان الغالب علی احمدبن الطیب علمه لاعقله!»

و نظیر همین رسائل را با شباهت بسیار، برای سرخسی نیز ذکر کرده‌اند، مثلا: **کتاب‌الارثماطیقی فی‌الاعداد و الجبروالمقابله، وکتاب الموسیقی الکبیر، وکتاب فی وحدانیة الله تعالی، وکتاب الفاظ سقراط، وکتاب فی بطلان ان الجزء ینقسم الی مالانهایة.**

واگر بگویند: شاید آثار **الکندی** را اشتباهاً به سرخسی نسبت داده‌اند و یااینکه شاگردان **الکندی** به هیچ روی از عقاید و آراء استادشان عدول نکرده‌اند، در جواب باید گفت: صحت این رای وقتی ممکن است که ما بتوانیم بر همهٔ آراء **الکندی** و شاگردان او نیز و کتابهای الکندی و شاگردانش وقوف یابیم وآنها را با همدیگر بسنجیم وانگهی می‌بینیم **الکندی** و سرخسی در یک موضوع کتاب نوشته‌اند در حالی که کتاب یکی نقیض آن دیگر است، چه سرخسی کتابی نوشته به نام «فی‌ان‌المبدعات فی حال الابداع لامتحرکةً ولاساکنة» یعنی: مبدعات در حال ابداع نه متحرک‌اند و نه ساکن. والکندی کتابی نوشته بوده بنام **فی ان الجسم فی اول ابداعه لاساکن و لامتحرک ظن باطل** یعنی اینکه جسم در حال ابداع نه ساکن باشد و متحرک، گمانی باطل است.[1]

سرخسی، مانند استاد خویش **الکندی**، دانشمندی پر کار بوده و از معارف و فرهنگهای مختلف با خبر، و از علم بضاعتی وافر و شایسته داشته است.

ابن ابی اصیبعه متجاوز از ۵۰ کتاب و رساله از او نام می‌برد، که در زیر می‌آوریم:

۱. اختصار کتاب ایسا غوجی اثر فرفوریوس. مسعودی نیز از این کتاب نام برده است[2].

۲. اختصار کتاب قاطیغوریاس، ۳. اختصار کتاب باری ارمینیاس، ۴. اختصار کتاب انالوطیقاالاولی، ۵. اختصار کتاب آنالوطیقا الثانیة، ۶. کتاب النفس، ۷. کتاب الاغشاش و صناعةالحسبةالکبیر، ۸. کتاب غش الصناعات و الحسبةالصغیر، ۹. کتاب نزهة الفکرالساهی، درباره موسیقی و خنیاگران، و منادمت و مجالست، و انواع اخبار و نکته سنجی‌ها و نوادر، که آنرا برای خلیفه نوشت. سرخسی دراین کتاب می‌گوید: این کتاب را وقتی نوشته که از عمرش ۶۱ سال می‌گذشته است. ۱۱. کتاب السیاسة الصغیر، ۱۲. کتاب المدخل الی صناعة النجوم، ۱۳. کتاب الموسیقی الکبیر؛ که در دو مقاله است و بقول ابن‌ابی‌اصبیعه مانند آن نوشته نشده است، ۱۴. کتاب‌الموسیقی‌الصغیر، ۱۵. کتاب المسالک و الممالک، که مسعودی نیز از آن نامبرده است.[3] ۱۶. کتاب‌الارثما طیقی فی

---

۱. دبور: تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ۱۹۱، ترجمه دکتر محمّد عبدالهادی ابوریده، چاپ مصر ۱۹۵۲.

۲. مسعودی: التنبیه و الاشراف، ۵۳، چاپ لایدن. ۳. همانجا، ۶۵.

الاعداد و الجبر و المقابله، ۱۷. کتاب المدخل الی صناعة الطب، که در آن حنین بن اسحق رانقض کرده است، ۱۸. کتاب المسائل، ۱۹. کتاب فضائل بغداد و اخبارها، ۲۰. کتاب الطبیخ، که آنرا بر مبنای ماه‌ها نوشته وبه معتضد عباسی تقدیم داشته است، ۲۱. کتاب زادالمسافر و خدمة الملوک، ۲۲. کتاب المدخل الی علم الموسیقی، ۲۳. مقالة فی ادب الملوک، ۲۴. کتاب الجلساء و المجالسة، ۲۵. رسالة فی جواب ثابت بن قرة، در جواب پرسشهایی که از او کرده است، ۲۶. مقالة فی البهق و اَلنَّمَشِ و الکلف، ۲۷. رسالة فی السالکین و طرائف اعتقاد ـهم، ۲۸. کتاب فی منفعة الجبال، که مسعودی در کتاب التنبیه و الاشراف در اندازه‌گیری مساحت بحر حبشی از آن نقل کرده است[۱] ۲۹. رسالة فی وصف مذاهب الصابئین، ۳۰. کتاب فی ان المبدعات فی حال الابداع لا متحرکة و لا ساکنة، ۳۱. کتاب فی‌ماهیة النوم والرؤیا، ۳۲. کتاب فی‌العقل، ۳۳. کتاب فی وحدانیة الله تعالی، ۳۴. کتاب فی‌وصایا فورتا غوراس ۳۵. کتاب فی الفاظ سقراط، ۳۶. کتاب فی العشق، ۳۷. کتاب فی‌برد ایام العجوز، ۳۸. کتاب فی کون الضباب، کتاب فی‌الفأل، ۴۰. کتاب فی الشطرنج، ۴۱. کتاب فی ادب النفس، که برای معتضدنوشته است، ۴۲. کتاب فی الفرق بین نحوالعرب و المنطق، ۴۳. کتاب فی الارکان الفلسفه که در آن بیان می‌کند برخی از قسمتهای فلسفه از برخی دیگر مهم‌تر و برتر است و آنرا کتاب الاستیفاء هم گفته‌اند، ۴۴. کتاب فی‌احداث الجو، ۴۵. کتاب الرد علی جالینوس، ۴۶. رسالة الی ابن ثوابه [کاتب (درگذشتهٔ ۳۱۳ هـ. ق.) منشی دیوان در ایام مقتدر]، ۴۷. کتاب فی بطلان ان الجزء ینقسم الی مالا نهایة له، ۴۸. کتاب فی‌أخلاق النفس، ۴۹. کتاب فی سیرة الانسان، ۵۰. کتاب فی القوانین العامة الدیالقطیة یعنی دیالکتیک یا جدل بنابر مذهب ارسطو، که آنرا برای یکی از دوستان خود نوشته است.

۵۱. کتاب سوفسطیقا، ۵۲. کتاب القبان، ۵۳. کتاب فی الخضابات المسودةللشعر، از این رساله حاجی خلیفه نیز یاد می‌کند[۲] [و همو وفات سرخسی رابسال ۲۷۶ ذکر می‌کند که صحیح نیست]، ۵۴. کتاب الفال.

* * *

---

۱. مسعودی می‌گوید که من نیز در این باره کتابی نوشته‌ام و آنرا «منافع البحار و الجبال والانهار» نامیده‌ام.

۲. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۵۴۹/۱ «رسالة فی الخضابات المسوّدة للشعر لابی‌العباس احمدبن محمد بن مروان السرخسی المقتول سنة ست و سبعین و مائتین.»

۲. عقاید سرخسی.

چنانکه گفتیم: بیشتر مترجمان سرخسی گفته‌اند:«علم او بیشتر از عقلش بود.»

ما حقیقت این امر را نمی‌دانیم، آیا این سخن رابه سبب فاش کردن سر معتضد گفته‌اند؟ یا به سبب نگریختن او از زندان، و امید او به رها گشتن؟ و یا امیدواری بمراحم معتضد و سابقهٔ معرفتی که میان آندو بوده است؟ ولی آنچه به حقیقت می‌ماند سبکسری معتضد و بی مبالاتی او بوده است که فیلسوفِ ما را بکشتن داده است.

برخی از محققان گفته‌اند که به تحریک این سرخسی، معتضد دستور داد در منابر بر معاویه لعن کنند و او بهمین منظور نامه‌هایی بشهرهای بزرگ نوشت تااینکار را انجام دهند و نوشته‌اند که از جمله دلایلی که سرخسی برای اینکار بیان کرده این بود که گفته است شک نیست آیه «والشجرةالملعونة فی‌القرآن...»[۱] در حق بنی امیه نازل شده، ونیز حدیث مرفوع زیر که: «معاویه در تابوتی از آتش در طبقه پایین دوزخ باشد، و آواز دهد: یا حنان! یا منان!» او را در جواب دهند: «الان! وقد عصیتِ قبل و کنت مِنَ المفسدین»[۲].

باید دانست که این حدیث موضوع و باطل است. و یکی از شیعیان متعصب آنرا فروبافته یا خود سرخسی آنرا وضع کرده است[۳]. باآنکه **ابن‌ابی‌الحدید در شرح‌نهج‌البلاغه**[۴] نامه‌یی راکه معتضد به شهرها فرستاده بوده آورده است، آیااحتمال می‌شود داد که این نامه را سرخسی نوشته، بویژه، که او در شعر و نحو یگانه بود. و در نویسندگی مقامی ارجمند داشته است؟

از اندیشه‌ها و عقاید سرخسی چیزی نمی‌دانیم، ولیکن همین آثار زیاد که از او ذکر کرده‌اند نشان می‌دهد که او فکر خود را در همهٔ مسائل حیات و مشکلات علمی و فلسفی آن روزگار مشغول داشته و از کوچک‌ترین موجودات تا بزرگترین آنها را مورد دقت و مشاهده قرار داده است.

تذکر یک نکته در اینجا ضروری است و آن اینکه در این روزگار هر کس برای فرو کوفتن دشمنان خود از تهمت الحاد نیز استفاده می‌کرد و برای اینکه وی را از نظر دوستان و تودهٔ مردمان بیندازد می‌گفت: ملحد شده است. خلیفهٔ حیله گر عباسی هم با همین بهانه بود که سرخسی را بقتل رسانید و خلاصهٔ داستان آن اینست که:

«عبداللهبن حمدون» که ندیم معتضد بوده می‌گوید: شبی خلیفه مرا نشانده بود و

---

۱. آیه ۶۰ سورهٔ ۱۷ (الاِسراء). ۲. آیه ۹۱ سوره ۱۰ (یونس).

۳. شهرستانی: الملل و النحل، ۲۹/۳، چاپ احمد فهمی، و حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۵۴۹/۱،

۴. ابن‌ابی‌الحدید؛ شرح نهج البلاغه ۵/۳ ـ ۴۴۲، چاپ مصر، ۱۹۵۹، محمدابوالفضل ابراهیم.

می‌پرسید: نظر مردم دربارهٔ من چیست؟ گفتم: می‌گویند که سخت خونریز و ستمکار است. گفت: من هرگز خون ناحقی نریخته‌ام. من گفتم: مردمان قتل احمدبن‌طیب را بنا حق می‌دانند زیرا او خادم تو بود و جنایت آشکاری نکرده بود. گفت: «ای خانه خراب، او مرا به الحاد و بیدینی می‌خواند، و من باو گفتم: من پسر عموی صاحب شریعت یعنی پیامبر خدا هستم واکنون نیز به‌جای او نشسته‌ام، اگر با سخن تو کافر و بیدین شوم، که باشم؟!»[۱]

قتل سرخسی در ماه صفر ۲۸۶ ه‍.ق. بود.

۱. دبور: تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ۱۹۱، ترجمه ابوریده؛ حموی یاقوت: معجم الادباء، ۱۰۱/۳ ـ ۹۹ «...فقلت [ای عبداللهبن‌حمدون]: یقولون انک قتلت احمدبن الطیب السرخسی، وکان خادمک، ولم تکن له جنایة ظاهرة. فقال: ویحک انه دعانی الی الاحاد، فقلت له: یا هذا، انا ابن عم صاحب الشریعة، وانا الان منتصب منصبه، فالحد حتی اکون من؟!»

فصل دوم

ابوزیدبلخی

(درگذشتهٔ ۳۲۲ ه. ق.)

ابوزید احمدبن سهل بلخی، یکی از فلاسفه و ادباء بزرگ ایران است که در زمان خود به اغلب علوم اوایل آگاه بوده است.

یاقوت به نقل از ابومحمد حسن‌بن محمد وزیری ـ که کتابی در [اخبار ابوزیدبلخی] نوشته بوده ـ گوید: مولد او قریهٔ شامستیان از آبادی‌های بلخ است، پدرش نیز سیستانی و معلم بوده است.

ابوزید، بلخ را بسبب آنکه مسقط‌الرأس او بوده، دوست داشته و حتی پس از آنکه تحصیل علم کرده و به مکنت و جاه رسیده، دوباره به بلخ بازگشته و کتابی هم در «فضایل بلخ» نوشته است[1]

با این همه، ابوزید از عنفوان جوانی، دوستدار مسافرت بود و می‌خواست که به عراق برودو در محضر دانشمندان بدو زانو بنشیند و کسب دانش کند. برای این منظور، بلخی با کاروان حاجیان متوجه آندیار شد و هشت سال در آنجا اقامت کرد و شهرهای معتبرآن سامان را دید و بابزرگان و اعیان آنجا ملاقات کرد. یک چند شاگردی **ابویوسف یعقوب‌بن اسحق‌الکندی** (در گذشتهٔ ۲۶۰ ه. ق.) فیلسوف نامی عرب کرد و نزد وی بسیاری از علوم را تحصیل کرد و **در فلسفه تعمق نمود و بر علم نجوم اطلاع یافت و در علم هیأت و طب و طبایع** تبحری بکمال پیدا کرد و در مبادی و اصول دین پژوهش کرد.

---

۱. حموی، یاقوت، معجم الادباء، ۷۵/۳ و ۶۸، چاپ دارالمأمون.

چنانچه گفتیم بلخی به‌مسافرت و سیر در آفاق وانفس علاقهٔ وافر داشت و حتی به استناد بر برخی روایات، محققان بر آنند که او به هند هم رفته است[۱].

در باب اعتقاد شخصی او، یاقوت دو قول نقل کرده، یکجا می‌گوید: چون در علوم و معارف و اصول عقاید دینی بحث و بررسی کرد، به حیرت و گمراهی رسید ولیکن خدا او را راه نمود و نخواست که در زمرهٔ تیره‌بختان در آید.

همو جای دیگر از قول احمدبن محمد بزار امام و مفتی بلخ می‌گوید که: «بلخی در مذهب استوار بود و اعتقادی نیکو داشت و در دیانت وی هیچ یک از اموری که منسوب به فیلسوفان است دیده نشده است، و دلیل بر این ادعا آنست که بلخی کتابی در نظم قرآن نوشته است که در این باب، تألیفی از آن بهتر ندیده‌ام.»[۲]

مؤلفات بلخی. ـ یاقوت، پنجاه و نه کتاب از بلخی نقل کرده، و بنقل از بعضی تعداد تالیفات او را هفتاد کتاب و رساله دانسته است که مهمترین آنها را ذیلا نام می‌بریم:

۱. کتاب اقسام العلوم؛
۲. کتاب شرایع الادیان؛
۳. رسالة حدود الفلسفة؛
۴. کتاب فضیلة علوم الریاضیات؛
۵. کتاب اقسام علوم الفلسفه؛
۶. کتاب شرح ما قیل فی حدود الفلسفة؛
۷. کتاب اخلاق الامم[۳]....

ابوحیان توحیدی از این کتاب اخیر نامبرده و آنرا مفید و حکمت‌آمیز خوانده است[۴].

و نیز کتابی از او بنام الابانة عن علل الدیانة یاد کرده‌اند[۵].

قبلا هم گفتیم که برخی از محققان، آثار او را متجاوز از هفتاد کتاب و رساله دانسته‌اند ولیکن اغلب آنها فعلا در دست نیست.[۶]

مقام بلخی در فلسفه. ـ ابوزید بلخی در فلسفه و کلام تبحری بکمال داشته و شاهد آن

---

۱. ماکس مایرهوف: از اسکندریه تا بغداد، ترجمه عربی، ۱۶۵.
۲. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۷۵/۳ ۳. همانجا، ۹/۳ـ۷۷.
۴. الامتاع و المؤانسة، ۲۱۲/۱، چاپ بیروت (بدون تاریخ).
۵. بیهقی: تتمة صوان الحکمة، ص ۲۳، و شهرزوری: کنز الحکمة، ۴۵/۲، ترجمه ضیاء الدین دری.
۶. الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع ج ۲، صص ۴ـ۳۵۳.

دو مطلب است: یکی اینکه، ابن الندیم در الفهرست بلخی نامی را استاد زکریای رازی در فلسفه می‌شمارد که بظن غالب همین ابوزیدبلخی است، مایرهوف گذشته از ذکر این مطلب، می‌گوید که: رازی بسبب برخی تعلیمات او، متوجه فلسفه فیثاغوریان شد.[۱]

دو دیگر آنکه: بلخی در فلسفه کتاب نوشته و به مذهب فیلسوفان می‌رفته است، چنانکه یاقوت گوید: «دانشمندی بود که مشرب فلسفی داشت»[۲]

و از طرفی، اهل صناعت کلام، اتفاق کرده‌اند که متکلمان بزرگ عالم اسلامی سه نفرند: اولی جاحظ بصری معتزلی (در گذشتهٔ ۲۵۵ هـ. ق.)، دومی: علی‌بن عبیده لطفی (در گذشتهٔ ۲۷۳ هـ. ق.)، سومی: ابوزید بلخی. از این سه نفر آنکه در آثارش لفظ بر معنی غالب بود، جاحظ؛ و آنکه معنی بر لفظش فزونی داشت علی‌بن عبیده، و آنکه لفظ و معنی در آثار او یکسان بوده، ابوزیده بلخی بوده است.[۳]

ابوحیان در کتاب نظایر گوید که: او را در عراق جاحظ خراسان لقب داده بودند[۴]

یکی از محققان او را با جاحظ مقایسه کرده و در این باب گفته است:

«..جاحظ شبیه ولتر است. اما ابوزید که در سال ۳۲۲ وفات یافته و عمرش از هشتاد گذشته، در علم از او ثابت‌تر و در روش از او موزون‌تر بوده است. ابوزید علاوه بر درس فلسفه، به تنجیم وطب و جغرافیا و علوم طبیعی نیز عنایت کامل داشت، همو کتابی تألیف کرد که آنرا نظم‌القرآن نامیده، و در آن سخنان نیکو گفت و از تأویلات بعید و دور از ذهن برای آیات قرآن اجتناب ورزید. ولیکن حسین‌بن‌علی مرورودی که همیشه برای او صلاتی می‌فرستاد، چون این کتاب را دید صلات خویش را از او برید، و نیز ابوعبدالله جیهانی او را صلاتی می‌فرستاد، چون بلخی کتاب القرابین والذبایح را نوشت جیهانی هم دیگر چیزی برای او نداد، چه گویند نفر اول قرمطی و جیهانی ثنوی مذهب بود....»[۵]

اهمیت بلخی بیشتر در این بوده که می‌خواسته میان حکمت و شریعت جمع کند و از او نقل کرده‌اند که گفته است:

«فلسفهٔ عظیم، شریعت است. و فیلسوف واقعی آنکه به آداب شریعت عمل کند و

---

۱. مایرهوف ماکس: از اسکندریه تا بغداد، ترجمه عربی، ۵ـ۱۶۴.
۲. حموی: یاقوت: معجم الادباء، ۷/۳، چاپ دارالمامون. «...وکان فاضلا یذهب فی رأی الفلسفة.»
۳. حموی، یاقوت: معجم الادباء ۷۹/۳، چاپ دارالمأمون.
۴. امین، احمد: ظهر الاسلام، ۲۶۶/۱، مصر، ۱۹۴۵.
۵. آدم متز: الحضارة الاسلامیه فی‌القرن الرابع، ۳۵۸/۱، بیروت، ۱۹۶۷، ترجمه محمد عبدالهادی ابوریده.

واجبات دیانت را بجا آورد از منهیات و محرمات آن دوری جوید.»[۱]

و از این روی، برخی از محققان در او طعن کرده‌اند، از آن جمله حریری نامی است که ابوحیان از او نام برده است. این شخص معتقد بوده که سازگاری فلسفه با دیانت امکان ندارد و همو گفته است که: «اینکار را در گذشته و حال عده‌یی انجام دادند، لیکن راه بجایی نبردند و زیانکار گشتند، از آنها ابوزید بلخی است که ادعا کرد فلسفه همانند و مساوق دیانت است، و او مذهب زیدیه را آشکار کرد و امیر خراسان را بر آن داشت که بوسیله شریعت در نشر فلسفه بکوشد و در این راه از لطف و شفقت و ترغیب مردم دریغ نکند. لیکن خداسخنان او را پراگنده ساخت و میان او و خواست‌اش حایل گشت. از این‌روی، کاری از پیش نبرد.»[۲]

بلخی به تصرف و تغییر در اجناس مواد اعتقاد نداشته و علم کیمیا را ناممکن و بیهوده می‌دانسته است. ابوحیان می‌گوید: «ابوزید بلخی ـ که در انواع حکمت سرور اهل مشرق بود ـ کیمیا را محال می‌دانست و می‌گفت: حکمت الهی درستی آنرا ایجاب نمی‌کند، واگر صحیح باشد موجب فساد عامه می‌شود و خدا فساد را دوست ندارد».[۳]

چنانکه از گفتار یاقوت بر می‌آید، بلخی از آنکسان بوده که علم را برای خاطر علم دوست داشته و دانش و آزادگی را بنده دینار و درم نمی‌کرده‌اند وقتی احمدبن سهل‌مروزی وارد بلخ شد و آنجا را تسخیر کرد خواست تا وزارت خویش را به بلخی دهد، لیکن بلخی از این کار سر زد، و از این‌رو احمدبن‌سهل مذکور این مقام را به ابوالقاسم عبدالله‌بن احمدکعبی (در گذشتهٔ ۳۱۷ هـ. ق.) داد[۴] این کعبی در علم کلام هم شهرت داشت و از بزرگان معتزله بشمار می‌رود. در کلام مذهب ویژه‌یی داشته و پیروان او راکعبیه نامند[۵]

از اشعار ابوزید به این دو بیت کفایت می‌کنیم:

لکل امری ضیف یسر بقربه   و مالی سوی‌الاحزان والهم من ضیف
تناءت بنا دارالحبیب اقترابها   فلم یبق الا رؤیه الطیف للطیف[۶]

۱. شهر روزی: کنزالحکمة، ۴۵/۲، ترجمه ضیاء الدین دری، تهران ۱۳۱۶ هـ.ش.
۲. توحیدی: الامتاع والموانسة، ۱۵/۲، چاپ بیروت.
۳. توحیدی الامتاع و المؤانسه، ۹/۲ ـ ۳۸، چاپ بیروت.
۴. معجم الادباء، ۷۵/۳. و داستان واقعه را یاقوت آورده که سخت دلکش و خواندنی است.
۵. امین، احمد: ظهرالاسلام، ج ۱، ص ۲۶۷.
۶. یاقوت: معجم الادباء ۸۱/۳. ترجمه ابیات اینست که می‌گوید: هر کسی را مهمانی است که برسیدن او

ادامه پاورقی در صفحه بعد

همچنین یاقوت داستان عبور نکردن او را از جیحون برای معالجهٔ امیر خراسان نقل کرده و چنانکه می‌دانید صاحب چهارمقالهٔ عروضی به اشتباه این واقعه را به محمدبن‌زکریای‌رازی و امیرمنصوربن نوح‌بن نصر نسبت داده. و ما در ترجمهٔ رازی به این مطلب اشاره کرده‌ایم.

درگذشت بلخی را به‌سال ۳۲۲ هـ. ق. نوشته‌اند.

ادامه پاورقی از صفحه قبل
خشنود می‌شود و مرا جز اندوهان و غمان میهمانی نیست. ما را رسیدن به خانه دوست ممکن نمی‌شود و دیدار صورت او جز در رؤیا دست نمی‌دهد.

فصل سوم

علی‌بن ربن الطبری

(درگذشتهٔ حدود ۳۱۰ هـ. ق.)

ابوالحسن علی‌بن سهل‌بن ربن[۱] الطبری، (درگذشته پیش از ۳۱۰ هـ. ق.) در طبرستان از مادر زاده شد، از اوایل زندگانی وی خبری نداریم، همینقدر معلوم است که پس از تحصیل مقدمات، مدتی د رخدمت والیان طبرستان به خدمت مشغول بوده و مدتی منشی **مازیاربن قارن**[۲] بوده، و چون در طبرستان فتنه‌یی به پا شده بوده، او را از طبرستان بیرون کرده‌اند و او به ری آمده است. در ری بزرگترین پزشک ایران، محمد زکریای رازی بخدمت او رسیده و از دانش و اطلاعات او در پزشکی بسیار بهره‌مند گشته است.[۳]

و نیز گفته‌اند که علی‌بن‌ربن به دست المعتصم خلیفه عباسی اسلام آورده، و چون پایه فضل او پدیدار گشته در زمره درباریان در آمده و در زمان «المتوکل بالله» ازندیمان

---

۱. جمعی از دانشمندان و علمای لغت، این کلمه را (ربان) نوشته‌اند. گفته‌اند: معنی هر دو کلمه چیز بزرگ و نیز شخص دانشمند است (رجوع کنید به ابن‌منظور: لسان‌العرب؛ و ابن‌خلکان: و فیات الاعیان، ۲۰۹/۲، چاپ تهران، ذیل ترجمه زکریای رازی). در جامعه یهودیان، بمعنی «حکیم» و استاد من بکار می‌رود.

۲. مازیار بن قارن یا کارن، یکی از امیران طبرستان، که در زمان خلافت معتصم هشتمین خلیفه عباسی (درگذشته ۲۲۷ هـ. ق.) بر ضد حکومت تازیان قیام کرد و در صدد احیاء آیین زرتشت بر آمد. اما بر اثر خیانت برادر خود کوهیار بدست سپاهیان معتصم دستگیر و در سال ۲۲۳ هـ. ق. در بغداد بوضع دردناکی کشته شد. از جمله اتهاماتی که به‌افشین بسته شد، یکی نیز همکاری با مازیار بود. به هر حال، اگر این مطلب یعنی خدمت علی‌بن‌ربن در خدمت مازیار درست باشد باید گفت عمر درازی کرده است.

۳. ابن القفطی: تراجم الحکماء، ۱۵۵، چاپ مصر.

بارگاه او شده است.

حق اینست که **علی‌بن‌ربن** از حکیمان و فیلسوفان بزرگ نیست، ولیکن زمانی هم در کسب حکمت کوشیده، نهایت آنکه بعداً، بالکل از حکمت بریده و به طب پرداخته است. دلیل ما قول **ابن‌القفطی** است که می‌گوید: «در آغاز به حکمت مشغول بود، آنگاه یکسره به طبیعیات پرداخت.»[۱]

همو می‌نویسد که **ابن‌ربن** از ری به سامرا کوچ کرد و در آنجا کتاب «فردوس الحکمه» را نوشت.

تألیفات او. ـ مهم‌ترین تألیف او در طب است و **فردوس الحکمة** نام دارد این کتاب از قدیم‌ترین کتابهای دانش پزشکی به‌زبانِ تازی است که مؤلف در پرداختن آن از ماخذ و مصادر یونانی و هندی نیز استفاده کرده است، این کتاب دارای هفت نوع، و این انواع دارای ۳۰ مقاله، و مقالات مذکور شامل ۳۶۰ باب است. جز این کتاب که نام بردیم، کتابهای زیر را نیز به او نسبت داده‌اند:

۱. ارفاق الحیاة، ۲. تحفة الملوک، ۳. کناش[۲] الحضره، ۴. منافع الخضره، ۵. منافع الاطعمة و الاشربة و العقاقیر، ۶. کتاب فی حفظ الصحة، ۷. کتاب فی الحجامة، ۸. کتاب فی ترتیب الاغذیه».

تاریخ تولد و وفات او به تحقیق معلوم نیست، ولی از قراین بر می‌آید که وفات او پیش از سال ۳۱۰ بوده است.

از سخنان او یکی اینست که می‌گوید: «پزشک نادان بر انگیزندهٔ مرگ است!»[۳].

اهمیت مقام «علی‌بن‌ربن» را از کجا توان دانست که گفته‌اند: ابوجعفر محمدبن حریر طبری (درگذشتهٔ ۳۱۰ هـ.) مورخ و مفسر نامدار، کتاب «فردوس‌الحکمهٔ»او را می‌خوانده و همیشه در زیر نماز گاهش می‌نهاده. و خود همو گوید که: من این کتاب را بلاواسطه از نویسنده‌اش شنیده و فراگرفته‌ام[۴]

---

۱. ابن القفطی: اخبارالحکماء، ۱۵۵، چاپ مصر «ویقرأ علم الحکمة وانفرد بالطبیعیات...».

۲. کناش بر وزن عشاق، و نیز کناشه: کتابچه یا دفتری است که نکته‌های دلاویز و سودمند ـ بویژه نکته‌های طبی را ـ در آن نویسند (المنجد).

۳. ابن ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء، ۴۱۴، چاپ بیروت «طبیب الجاهل مستحث الموت.»

۴. یاقوت حموی: معجم الادباء، ۱۸ / ۴۸، چاپ دارالمأمون؛ قزوینی، محمد: «یادداشت‌های قزوینی» ۱۰۱/۶، چاپ ایرج افشار. «قال ابوبکربن کامل؛ جئت الی ابی جعفر الطبری قبل المغرب و معی‌ابنی ابورفاعه و

ادامه پاورقی در صفحه بعد

این علی‌بن ربن طبری پسری داشته که نام او را **ربن الطبری** نوشته‌اند و «ابن‌القفطی» در «اخبارالحکماء» و همچنین **ابن‌ابی‌اصیبعه**[۱] گفته‌اند که: در طب استاد بوده و در هندسه و انواع ریاضی دست داشته و کتابهای فلسفی را از لغتی به لغتی دیگر نقل می‌کرده است[۲]

متاسفانه از افکار علمی و حکمی این پدر و پسر نیز مانند بسیاری دیگر آگاهی نداریم.

ادامه پاورقی از صفحه قبل

هوشدیدالعلة فوجدت تحت مصلاه کتاب [فردوس الحکمة] لعلی‌بن ربن الطبری سماعاً له. فمددت یدی لا نظره، فاخذه و دفعه الی الجاریة...»

۱. ابن ابن‌اصیبعه : طبقات الاطباء، ۴۱۴، چاپ بیروت، و شهرزوری، کنزالحکمة، ۳۱/۲، ترجمه ضیاءالدین دُرّی.

۲. طبقات الاطباء، ۴۱۴؛ و شهرزوری: کنزالحکمة، ۳۱/۲؛ بیهقی: تتمة صوان‌الحکمه، ۱۲، ترجمه فارسی به انشای منتجب‌الدین منشی یزدی.

فصل چهارم

محمدزکریای رازی

([1]۲۰ـ۳۱۳ـ۲۵۱ ه.ق.)

چنانکه درگذشته گفتیم: ایران خواهی نخواهی تسلیم تازیان شد ولیکن چنانکه از مطالعه در اوضاع سدهٔ دوم هجری بر می‌آید، فرزندان برومند این سرزمین که با فرهنگ و آداب باستانی میهن خود آشنایی داشتند و زبان و فرهنگ و تاریخ قوم غالب را نیز بحد کمال می‌دانستند درصدد برآمدند که هم تازیان را به عظمت فکری پارسیان و نیاگان خویش آگاه کنند و هم، هم‌میهنان خویش را که کم‌کم داشتند آداب و رسوم پدران را فراموش می‌کردند ـ به یاد تمدن و فرهنگ قدیم خودشان بیندازند از این جماعت، یکی داذبه از مردم فیروزآباد فارس بود که پس از پذیرفتن دین جدید به‌نام (عبدالله) شناخته شد. او در این کار همت نمود و هر چه می‌توانست از کتب ایرانی و هندی که به پهلوی در آمده بود، به زبان تازی ترجمه کرد و بدین واسطه هم تمدن قدیم ایران را زنده کرد و بیادها انداخت و هم اهمیت ایرانیان و مقام آنان را در تمدن عالم بمنصه بروز و ظهور نشانید. و از اینجا بود که برخلاف دورهٔ امویان که در آن اعراب با تعصب شدید بـه شـعر و تـاریخ و انساب و آداب خود پای بند بودند و تحقیر و ظلم را نسبت به ایرانیان و رومیان به منتهی درجهٔ شدت خود رسانده بودند، چون در روزگار عباسیان کم‌کم از حالت بدویت و تنک

---

۱. فراهانی، ادیب الممالک در سال درگذشت محمدزکریای‌رازی گوید:

روانه گشت روانش بسال سیصد و بیست   بشاخسار جنان در جـوار رحـمت حـق (دیوان، ۸۴، چـاپ وحید، تهران، ۱۳۱۲ هـ.ش.).

نظری بیرون آمدند و به شهرنشینی خوگرفتند، دانستند که غیر از شعر و حداء[۱] شتر در دنیا علوم دیگری نیز وجود دارد، این بود که به اقتباس از علوم و آداب کشورهای غیر عربی پرداختند و هرکجا در مدارس «حران» و «جندی شاپور» و دیگر حوزه‌های علم و دانشمندی و یا صاحب فضیلتی سراغ گرفتند، به دور خود جمع کردند و با صلات و عطایای بزرگ بنواختند؛ و ما پیش از این هم در مقدمه از این مطلب سخن گفتیم.

در دورهٔ منصور (۱۳۶ ـ ۱۵۸) خلیفه عباسی چنانکه گفتیم کتابهای مهم نجوم و هیأت را به عربی ترجمه کردند که مهمترین آن‌ها یکی المجسطی (=Almageste) بزرگترین یادگار هیأت قدیم، اثر بطلیموس است. کتابهای طب و ریاضی در زمان هارون ترجمه شد و در دورهٔ مأمون کتابهای منطقی و فلسفی به زبان تازی در آمد. این روشی بود که در حوزه علمی بغداد بود. اما در شمال ایران ملوک خراسان که خود نیز سنی و مطیع خلفا بودند ـ و یا به ظاهر اطاعت می‌نمودند ـ برای اقتداء از خلیفگان عباسی یا به سبب هم چشمی با آنها، حکیمان و عالمان بزرگ را بدربار خود دعوت کردند و در بزرگداشت آنان از هیچ چیز فروگذار نشدند و تا حدی که توانستند دورهٔ درخشان ساسانیان را از نو تجدید کردند. یکی از کارهای مهم آنان این بودکه به دستور آنها برخی کتابهای مهم تازی به فارسی درآمد ـ در این دوره تفسیر طبری و تاریخ طبری را ابوالفضل‌بلعمی وزیر دانشمند این دودمان و جمعی دیگر از فاضلان به فارسی ترجمه کردند و کسانی که این دو کتاب را ـ ولو باجمال ـ خوانده باشند، خدمت سامانیان زا به زبان پارسی در می‌یابند

اما بزرگترین خدمات سامانیان به ایران، بل به‌تمدن جهان، این بود که ابن‌سینا و ابوریحان‌بیرونی و محمدبن‌زکریای‌رازی را تربیت کردند

سامانیان مروج علم بودند

سامانیان که از سال ۲۷۹ هجری تا ۳۸۹ هجری یعنی صد و شصت سال و شش ماه و ده روز سلطنت کردند، نه تن امیر بودند که اول آنها اسماعیل‌بن‌احمد و معروف به «امیرعادل» (۲۹۵ ـ ۲۷۹ هـ.) است و آخرینشان امیر ابوالفوارس، عبدالملک‌بن نوح است که در سال ۳۸۹ به سلطنت رسید و بیش از چند ماهی پادشاهی نکرد. بیشتر اهمیت سامانیان بدان سبب است که وزیران لایق و کاردان در زمان آنها به ظهور آمدند که معروفترین آنها ابوالفضل‌بلعمی سابق الذکر است. ولیکن بیشتر نظام دیوان سامانی و

۱. حداء: بضم اول: آوازی که شتران را بدان رانند (غیاث)

تشکیلات آن مرهون کفایت «ابوعبدالله محمدبن احمد جیهانی» (درگذشته ۳۰۶ هـ.) وزیر نصربن‌احمد است که مردی حکیم و مدبر و آزادمنش بود[۱] و او در باطن از آیین مانوی پیروی داشت و به اصطلاح در عداد «زنادقه» معدود بود و مثل همهٔ مانویان ـ که به آداب قدیم ایرانی کاملا آشنا و علاقه‌مند بودند ـ برای ادارهٔ دیوان سامانی بسیاری از مراسم و تشکیلات ایران عهد ساسانی را در کارها داخل کرد و «به همه ممالک جهان نامه‌ها نوشت و رسم‌های همه درگاه‌ها و همه دیوان‌ها بخواست که نسخت کردند و به نزدیک او آوردند، چون ولایت روم و ترکستان و چین و عراق و شام و مصر و زنج و زابل و کابل و سند و عرب و همه رسم‌های جهان به نزدیک او آوردند و او آن همه نسخت‌ها پیش نهاد و اندر آن‌ها نیک تأمل کرد و هر رسمی که نیکوتر و پسندیده‌تر بود برگزید و آن رسم‌های نیکو را بگرفت و فرمود تا همه اهل درگاه و دیوان حضرت بخارا، آن رسم‌ها استعمال کردند و به رای و تدبیر جیهانی همهٔ کار مملکت نظام گرفت.»[۲]

به همین سبب بود که بزرگان و امیران سامانی به هنر پروری و جمع کردن شاعران بزرگ و نویسندگان و عالمان و حکیمان عالی مقدار به دربار خود همت کردند. و شاعران بزرگی از قبیل رودکی (درگذشته ۳۲۹ هـ.) و شهید بلخی (درگذشته ۳۲۵ هـ.) و دانشمندانی همچون محمدبن زکریای رازی و ابوریحان بیرونی و ابوعلی‌بن‌سینا را به دربار خود خواندند و آنها را گرامی داشتند. حال که اوضاع دوره سامانیان تا حدودی روشن شد، می‌پردازیم به شرح احوال امام‌محمد زکریای‌رازی و در ضمن اگر باز نیاز داشتیم به تاریخ این دودمان نظری می‌اندازیم.

ابوبکر محمدبن زکریا بن یحیی‌الرازی که «جالینوس العرب»[۳] لقب یافته، یکی از مشاهیر طبیبان و حکیمان و کیمیاگران ایران و عالم اسلام و یکی از مفاخر و نوابغ جهان است. رازی به قول بیرونی در اول شعبان سال ۲۵۱ در ری از مادر زاده شد.

چون از کودکی به کسب علوم شوقی وافر داشت، در همین شهر بزرگ به تحصیلات عمیق خود در فلسفه و ریاضیات و ادبیات و نجوم مشغول گشت و دور از حقیقت نیست که تحصیل کیمیا را در همین دوره جوانی در ری آغاز کرده باشد. در حدود ۳۵ سالگی به

---

۱. ابن خلکان: وفیات لاعیان، ۱۹۴/۲، چاپ تهران.

۲. گردیزی: زین‌الاخبار، ۱۹۴، چاپ عبدالحی حبیبی؛ وحموی، یاقوت: معجم الادباء، ج ۳، ص ۶۶» که صریحاً گوید «...وکان الجیهانی ثنویاً یقول بالاثنینیة الاله: اله الخیر واله الشر!»

۳. قاضی صاعد اندلسی در کتاب «طبقات‌الامم» از رازی بعنوان: «طبیب المسلمین غیر مدافع» یاد کرده است. (دبور De Boer تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ۱۴۹، ترجمه ابوریده، قاهره، ۱۹۴۹).

بغداد رفت[۱]. و به تکمیل معلومات خود در فلسفه و نجوم و سایر معارف پرداخت.

گویند که رازی در جوانی عود می‌نواخته و آواز می‌خوانده و چون موی بر صورتش دمیده گفته است:

«هر آن آواز که از میان ریش و سبلت برون آید، پسندیده نباشد!»[۲]

کیمیا علم طب است نه...

ابوریحان بیرونی می‌گوید: اشتغال رازی به علم طب پس از دوران جوانی بود و نتیجهٔ رمدی بود که در چشمان او پدیدار آمد[۳] و گویند: پیش کحالی[۴] رفت کحال گفت: معالجت تو موقوف است بر پانصد دینار، که باید بدهی!

او آن مبلغ را به کحال داد و گفت: **کیمیا علم طب است نه آنک تو بدان مشغولی!**[۵] بدان سبب از کیمیا اعراض کرد و در تحصیل علم طب در ایستاد و بغایتی رسید که تصانیف او در آن علم ناسخ تألیف متقدمان گشت»[۶]. صاحب طبقات الاطباء و شاید به تبع وی ابن‌خلکان گفته‌اند: استاد او در طب ابوالحسن علی‌بن ربن‌الطبری است[۷] لیکن این قول درست به نظر نمی‌آید، زیرا علی بن ربن تا ۲۲۴ هجری که سال اسارت مازیاربن‌قارن است، دبیر او بود. و بعد از آن به بغداد رفت و میان این تاریخ و تاریخ ولادت محمدبن‌زکریاء ۲۷ سال فاصله است و چون رازی به تصریح ابوریحان و ابن‌ابی‌اصیبعه طب را در سنین کبر فراگرفت، باید بر این بیست و هفت سال، دست کم، بیست و پنج دیگر بیفزاییم. و بسیار بعید می‌رسد که «علی‌بن‌ربن» تا این غایت که مصادف با اواسط نیمه دوم قرن سوم می‌شود، زنده مانده باشد[۸].

---

۱. ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء، ۴۱۴، چاپ بیروت.

۲. ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۱۹۳/۲، چاپ تهران «کل غناء یخرج من بین شارب ولحیة لایستظرف!» دکتر محمود احمدالحنفی در مقدمه کتاب الموسیقی الکبیر، ۳، چاپ مصر، (بی تاریخ) اثر بزرگ فارابی، این مطلب را بفارابی نسبت می‌کند. ولی مأخذ آنرا نشان نمی‌دهد.

۳. رسالة للبیرونی، ۷۱.

4 . Oculist; Ophthalmologist [= چشم پزشک].

۵. شهرزوری: تراجم الحکماء، ۲ / ۱۳۱ «هذا هوالکیمیا لا ما ذهبت الیه!» و همین داستان را مرحوم ادیب الممالک فراهانی بنظم در آورده است. (← : دیوان، ۴ ـ ۸۳، چاپ وحید).

۶. رسالة للبیرونی، ۷۱.

۷. ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات، ۴۱۴ چاپ بیروت؛ و ابن‌خلکان وفیات الاعیان، ۱۹۴/۲ چاپ تهران.

۸. حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۳ / ۵۰۶.

گفته‌اند زمانی که رازی وارد بغداد شد؛ جهت مشاهده بیمارستان عضدی به آنجا رفت. در آنجا به پیر مردی داروساز (صیدلانی)برخورد و از او دربارهٔ داروها و این که نخستین دارو کدام بوده؟ سؤال کرد و پیرمرد در جواب، چند نوع گیاه و از آن جمله «حی العالم» را ذکر کرد. و نیز در نوبت دیگر وارد این بیمارستان شد، تازه مولودی را دیدکه دارای دو صورت بود و یک سر! و از پزشکان سبب آن را پرسید و آن‌ها او را از سبب آن خبر دادند و او همواره از این سؤالات می‌کرد و جواب‌های آنان را به لوح دل می‌نوشت، تا این که تصمیم کرد طب را فراگیرد و پیوسته در این هدف کوشید تا بدانجا که «جالینوس عرب» لقب یافت.[1]

وبعضی از مورخان گفته‌اند که خود رازی از جمله کسانی بودکه جهت بنای بیمارستان عضدی گرد آمده بودند و گفته‌اند عضدالدوله دیلمی (۳۷۲ ـ ۳۳۸) با رازی مشورت کرد که بیمارستان را در چه ناحیه‌یی بنا کنند و رازی به یکی از غلامان خویش دستور داد که در دو جانب بغداد پاره گوشتی بیاویزد، سپس دقت کرد که در کدام یک از آن دو سو، گوشت زود تغییر نمی‌یابد و بدبو نمی‌شود، پس اشارت کرد که بیمارستان را در آن ناحیه بنا کنند و آن موضعی است که بیمارستان را در آن بنا نهادند.

ونیز گفته‌اند زمانی که عضدالدوله «بیمارستان عضدی» را بساخت، قصد کرد که جمعی از پزشکان فاضل و سرشناس در آنجا باشند و برای این کار دستور داد صورت اطبای بغداد و مضافات و حوالی آنرا بوی آوردند، که حدود صد نفر بودند و او از آن میان نزدیک به پنجاه نفر را که استادی ومهارت آنها را در صناعت پزشکی مسلم می‌دانست، برگزید که رازی در میان آن‌ها بود. و سپس از میان آن‌ها به ده نفر اقتصاد ورزیدکه باز رازی در میان آن‌ها بود و از آن ده نفر به سه نفر کفایت کرد که باز رازی در میان آن‌ها بود و سپس بر او معلوم شد که رازی افضل آن‌هاست، از این‌رو، او را رئیس و سرپرست بیمارستان عضدی قرار داد.

ولی همانطور که خود صاحب طبقات الاطباء هم ذکر کرده این قول صحیح نیست زیرا مدت حکومت عضدالدوله از ۳۳۸ هجری تا ۳۷۲ بوده و وفات رازی به اصح اقوال در سال ۳۲۰ هجری، پس همزمان بودن محمدزکریای‌رازی با عضدالدوله دیلمی به هیچ وجه صحیح نتواند بود. جز اینکه می‌توانیم گفت: رفت وآمد رازی به این بیمارستان پیش

۱. ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء، ۴۱۵، چاپ بیروت.

از زمانی بوده، که عضدالدوله آنرا تجدید بنا کرده است.[۱]

معلم رازی در فلسفه

معلم رازی را در فلسفه به درستی نمی‌دانیم کیست، ولی ابن‌الندیم گفته که مردی به نام «البلخی» که در بلاد مختلف سیر می‌کرده استاد رازی در فلسفه بوده و خود او مدعی است که کتابهای متعددی به خط «بلخی» دیده است، و نیز در عصر او آثار «البلخی» در خراسان سخت معروف بوده است[۲]. با این که اکثر بزرگان علم، مقام رازی را در طب و ادب و دیگر و فنون ستوده‌اند، ولیکن جماعتی از مشاهیر فلسفه و دین وی را تخطئه کرده‌اند مثلا قاضی صاعد اندلسی در کتاب «التعریف بطبقات الامم» می‌گوید: رازی در علم الهی مهارتی نداشت و غرض نهایی آن علم را نفهمیده بود، و از این‌رو اندیشه‌های او در علوم عقلی پریشان و مضطرب است چون که از عقاید سخیف پیروی می‌کرد و مذاهب نادرست را به خود باز می‌بست، و قومی را مذمت می‌کرد که نه غرض آنها را می‌فهمید و نه به مقصد آنها راه یافته بود؛ ودلیل این امر آن بود که استاد او در فلسفه «بلخی» بوده و این شخص چندان بضاعتی در فلسفه نداشته، زیرا غالب اوقات در بلاد گردش می‌کرده و خود را حکیم جلوه می‌داده است[۳]. نیز ابن‌سینا و ناصرخسرو شاعر بزرگ وداعی معروف اسماعیلی او را تخطئه کرده‌اند که بعداً در این باره صحبت خواهیم کرد. ابوالحسن شهیدبن حسین بلخی (درگذشتهٔ ۳۲۵ هـ. ق.)[۴] شاعر نیز اگر چه روش رازی را در علم می‌پسندیده وکتابهایی نیز در آن باره نوشته بود، ولی وی را نقض هم کرده و رازی نیز بدانها پاسخ داده است.

به هر حال چون رازی در علوم، به ویژه در طب تبحری به کمال یافت، به خدمت «ابوصالح منصوربن اسحق سامانی» حاکم ری در آمد و به زودی سرپرستی و ریاست بیمارستان ری را به عهده گرفت. چند سال بعد در بغداد همین شغل را عهده‌دار آمد ـ اما

۱. ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات، ۴۱۵، چاپ بیروت؛ آشتیانی، اقبال: تاریخ ایران، ۱۵۲، ۱۳۳۸ هـ.ش. (برای مدارس متوسطه).

۲. ابن‌ندیم، الفهرست، ۴۳۰ «...و کان یقول انه قرأالفلسفة علی البلخی...و هذا کان من اهل بلخ یطوف البلاد و یجول الارض...و قیل ان بخراسان کتبه موجودة».

۳. ابن‌ابی‌اصیبعة: طبقات الاطباء، ۱۱۶، چاپ بیروت.

۴. ابن‌ندیم: الفهرست، ۴۳۰ «...و کان فی زمان الرازی رجل، یعرف بشهیدبن‌الحسین...یجری مجری الفلسفة فی العلم...ولکن بینه و بین الرازی مناظرات، ولکل واحد منهما نقوض علی صاحبه.»

این که چند سال و چه مدت در بغداد بوده به درستی معلوم نیست، زیرا طبیبی بعظمت و مقام و شهرت وی، هماره مورد دعوت پادشاهان و امیران معاصر خویش قرار می‌گرفته است. ولی قدر مسلم این است که در هیچیک از دربارها مدت مدیدی اقامت نکرده و قسمت اعظم حیات خویش را در ری که زادگاه وی، و از شهرهای بزرگ اسلامی بشمار می‌آمده، گذرانیده است.

آیا رازی در دربار امیرمنصوربن نوح‌بن نصر بوده؟

از جملهٔ دربارها که گفته‌اند رازی بدانجا رفته، دربار منصوربن نوح سامانی است که نظامی عروضی در چهار مقاله آن را چنین نقل کرده است:

«...از ملوک آل سامان [امیرمنصوربن نوح‌بن نصر] را عارضه‌یی افتاد که مزمن گشت و برجای بماند. و اطباء در آن معالجت عاجز ماندند. امیر منصور کس فرستاد و محمدبن‌زکریاءرازی را بخواند بدین معالجت. او بیامد تا به آموی، و چون به کنار جیحون رسید و جیحون بدید، گفت: من در کشتی ننشینم، قال الله تعالی: [ولاتلقوا بایدیکم الی التهلکة][1]، خدای تعالی می‌گوید: که خویشتن را بدست خویشتن در تهلکه میندازید، و نیز همانا از حکمت نباشد به اختیار در چنین مهلکه نشستن، و تا کس امیر به بخارا رفت و بازآمد، او **کتاب منصوری** تصنیف کرد و بدست آن کس فرستاد، و گفت: من این کتابم و از این کتاب مقصود او به حاصل است، به من حاجتی نیست. چون کتاب به امیر رسید رنجور شد، پس هزار دینار بفرستاد و اسب خاص و ساخت، و گفت:

همه رفقی بکنید، اگر سود ندارد دست و پای او ببندید و در کشتی نشانید و بگذرانید. چنان کردند و خواهش به او در نگرفت. دست و پای او بستند، و در کشتی نشاندند، وآنگه دست و پای او باز کردند و جنیبت[2] با ساخت در پیش کشیدند. و او خوش طبع پای در اسب گردانید و روی به بخارا نهاد سؤال کردند که: ما ترسیدیم که چون از آب بگذریم و ترا بگشاییم به ما خصومت کنی. و تو را ضجر[3] و دلتنگ ندیدیم. گفت من دانم که در سال بیست هزار کس از جیحون بگذرند و غرق نشوند و من هم نشوم، لیکن ممکن است که شوم، و چون غرق شوم تا دامن قیامت گویند: ابله مردی بود محمد زکریا که

---

۱. بقره، ۲ / آیه ۱۹۵.
۲. جنیبت: اسب یدکی
۳. ضجر: بفتح اول و کسر دوم: دلتنگ و رنجور

به اختیار درکشتی نشست تا غرق شد، و از جملهٔ ملومان[۱] باشم نه از جمله معذوران. چون به بخارا رسید، امیر درآمد و یکدیگر را بدیدند و معالجت آغاز و مجهودبذل کرد، هیچ راحتی پدید نیامد. روزی پیش امیر درآمد و گفت: فردا معالجتی دیگر خواهم کردن، اما در این معالجت فلان اسب و فلان استر خرج می‌شود. و این دو مرکب معروف بودند در دوندگی چنانکه شبی چهل فرسنگ برفتندی، پس دیگر روز امیر را به گرمابهٔ جوی مولیان در آورد بیرون از سرای و آن اسب و استر را ساخته و تنک کشیده بر در گرمابه بداشتند، و رکاب‌داری غلام خویش را بفرمود، و از خدم وحشم هیچکس را به گرمابه فرو نگذاشت. پس ملک را در گرمابه میانگین بنشاند و آب فاتر[۲] بروهمی ریخت و شربتی که درست کرده بود چاشنی کرد و بدو داد تا بخورد، و چندانی بداشت که اخلاط را در مفاصل نضجی پدید آمد. پس برفت و جامه در پوشید و بیامد در برابر امیر ایستاد وسقطی[۳] چند بگفت که: ای کذا و کذا! تو بفرمودی تا مرا بستند و درکشتی افگندند و در خون من شدند؟ اگر به مکافات آن، جانت نبرم نه پسر زکریاام! امیر بغایت در خشم شد و از جای خویش در آمد تا به سَرِ زانو، محمد زکریا کاردی برکشید و تشدید زیادت کرد.امیر یکی از خشم و یکی از بیم، تمام برخاست و محمدزکریا چون امیر را بر پای دید برگشت و از گرمابه بیرون آمد. او و غلام هر دو پای به استر گردانیدند و روی به آموی نهادند نماز دیگر از آب بگذشت و تا مرو هیچ جای نه ایستاد. چون به مرو فرود آمد نامه‌یی نوشت بخدمت امیر که: «زندگانی پادشاه درازاباد، در صحت بدن و نفاذ امر، خادم علاج آغاز کرد و آنچه ممکن بود به جای آورد، حرارت غریزی با ضعفی تمام بود. به علاج طبیعی دراز کشیدی، دست از آن بداشتم و به علاج نفسانی آمدم و به گرمابه بردم و شربتی بدادم و رها کردم تا اخلاط نضجی تمام یافت، پس پادشاه را بخشم آوردم تا حرارت غریزی را مدد حادث شد و قوت گرفت و آن اخلاط نضج پذیرفته را تحلیل کرد، و بعد از این صواب نیست که میان من و پادشاه جمعیتی باشد....» تا آخر داستان[۴]

سخن نظامی عروضی درست نیست

اما باید دانست که این حکایت از اول تابه آخر مجعول است! چه بنای آن بر امری

---

۱. ملومان سرزنش شدگان. ۲. فاتر: نیم گرم.
۳. سقط بروزن سبد: دشنام؛ ناپسندیده.
۴. نظامی عروضی: چهار مقاله، ۱۱۶، چاپ مرحوم دکتر معین.

باطل است و آن معاصر بودن امیر منصوربن نوح‌بن نصر است با محمدبن زکریای رازی و حال آن که سلطنت منصور از سال ۳۵۰ یا ۳۵۵ است تا ۳۶۶ هـ. و وفات محمد بن زکریای‌رازی در سال ۳۱۱ یا ۳۲۰، و نمی‌توان گفت: شاید مصنف یا ناسخ در اسم منصور اشتباه کرده‌اند ومقصود یکی دیگر از ملوک سامانیهٔ سابق بر منصور بوده است، چه بنای این حکایت بر اسم منصور است، زیرا که مصنف گوید: چون محمد زکریای رازی خود نخواست نزد پادشاه رود کتاب «منصوری» را تصنیف کرد و به دست آنکس فرستاد و گفت: «من این کتابم...الی آخر...»[1] و این جانب ضمن مرور کتاب‌های رجال بویژه معجم الابادی یاقوت برخورده است باین نکته که اصلااین واقعه مربوط به رازی نیست بلکه مربوط به فرمانروا و صاحب خراسان و ابوزید بلخی بوده، و نویسندهٔ چهار مقاله مانند بی‌دقتی‌های دیگر خود، ابوزید بلخی را به محمد زکریای رازی اشتباه کرده است.[2]

به نحو اجمال از احوال زندگی و حیات رازی سخن گفتیم و بیش از این در این‌باره دراز نمی‌کشیم که هم ملامت می‌آورد و هم این که حجم کتاب زیاد می‌شود. حال افکار و اکتشافات علمی رازی را تخت سه عنوان مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

۱. رازی از نظر گاه فلسفه.

گفتیم که روزگار رازی، دوران تسلط افکار یونانیان و انتقال آن در حوزهٔ ایمانیان اسلام بود، بدین معنی که در اواخر سدهٔ دوم و اواسط سدهٔ سوم، مبلغ کثیری از کتاب‌های فلسفی ارسطو و نوافلاطونیان و عالمان اسکندرانی به عربی ترجمه شده و مورد مطالعهٔ متفکران قرار گرفته بود. و چون نویسندگان این کتابها و رساله‌ها، بویژه ارسطو، کتاب‌های خود را با اسلوبی متین و عباراتی دقیق برشته تحریر در آورده بودند، توجه محققان اسلامی بسوی آنها معطوف شد و در دورهٔ مأمون ـ که او را «حکیم‌آل‌عباس» لقب داده‌اند ـ بحث و جدل و مباحثات عقلی رونقی بسزا یافته بود چنانکه خود خلیفه نیز در بیشتر مباحثات حضور می‌یافت، و لذا افکار فلسفی ارسطو بحق یا ناحق در میان اندیشمندان اسلامی به عنوان اصول مسلم و متبع بشمار آمد و همانند قرون وسطی مسلمانان

۱. «حواشی» چهار مقاله، بقلم مرحوم علامه قزوینی، ۴۰۱، چاپ معین.

۲. مقدسی: احسن التقاسیم، ص ۴، وحموی، یاقوت: معجم الادباء، ۸۳/۲. عبارت هر دو مأخذ تقریباً یکی است ولی از آن یاقوت روشن‌تر است، و عین آن اینست: «...و قرأت فی کتاب البلدان لابی عبدالله البشاری (المقدسی) أن صاحب خراسان استدعاء الی بخاری لیستعین به علی سلطانه. فلما بلغ جیحون و رأیی فانی ان عبرت هذا النهر فلست بذی رأی و رأیی یمنعنی من عبوره. فلماقراکتابه عجب منه وامره. بالرجوع الی بلخ...»

منورالفکر هم می‌گفتند: «استاد چنین می‌گوید.»[1]

بنابراین، در این چنین وضعی اگر کسی بر می‌خاست و می‌گفت: این اصول که شما برای فکر بشر وضع کرده‌اید و یا از دیگران گرفته‌اید و حل تمام مشکلات فکری بشر را بدان‌ها باز بسته‌اید، ناقص و گمراه کننده است، از او قبول نمی‌کردند سهل است که او را متهم به مخالفت خوانی و بدعت آوری هم می‌کردند، همچنانکه رازی را متهم کردند.

ـ سنت شکنی رازی

اما رازی این کار راکرد، کاری که بس عظیم و خطیر بود؛ کاری که باعث شد بزرگان معاصر و آیندگان بر ضد او قیام کنند. نتیجهٔ همین اقدام رازی بود که ابن‌سینا اورا متطبب گفت و با حدت هر چه تمامتر ورود او را در مباحث فلسفی ناروا دانست. ابو حاتم رازی ویرا **ملحد** خواند، ناصرخسروداعی بزرگ اسمعیلیه او را **نادان** و **جاهل** و **غافل** و **مهوس**[2] **بی باک** نامید. **ابن‌حزم** سخنان او را از قبیل **دعاوی و خرافات بی دلیل** شمرد، **موسی‌بن‌میمون** افکار فلسفی او را **هذیانات** قلمداد کرد. ولی بالاتر از همه داوری ابن سینا بود. ابوریحان بیرونی (در گذشته ۴۴۰ هـ.ق.) دانشمند معاصر ابن سینا هجده سوال علمی مختلف از ابن سینا کرده که در برخی کتب، از جمله نامهٔ دانشوران[3] آمده است. در ضمن یکی از آن سوالها که بیرونی از آراء رازی استفاده کرده بود شیخ در جواب او گفت: «گویی تو این اعتراض را ازمحمدبن‌زکریای‌رازی آن متکلف فضولی گرفته‌ای که بر الهیات شرحها نوشت و از حد خود تجاوز کرد و نظر در شیشه‌های بول بیماران را فرو گذاشت، لاجرم خود را رسوا کرد و جهل و نادانی خود آشکار ساخت...»

دفاع ابوریحان از رازی

اما بیرونی که خود از افکار رازی در رد بر مشائیان و اهل جزم استفاده کرده بود، همواره از رازی دفاع می‌کرد. مثلا یکی از آن موارد این است که متکلمان گویند:

جسم از اجزاء لایتجزی مرکب است ولی حکیمان آن را قبول ندارند و اجسام را الی غیر النهایه قابل انقسام می‌دانند، بیرونی می‌گوید ابن‌سینا چون خواسته بر متکلمان رد بنویسد از افکار رازی در این باب استفاده کرده است.

---

۱. فروغی، محمدعلی: سیرحکمت در اروپا، ۱۳۰/۱، چاپ اول

۲. مهوس: بر وزن مؤثر: هوسباز، صاحب هوس، ابله (فرهنگ معین).

۳. این «پرسش‌ها و پاسخ‌ها» را اخیراً آقایان دکتر مهدی محقق و سیدحسین نصر چاپ کرده‌اند.

«این جواب را بوعلی از محمدبن‌زکریای‌رازی فرا گرفته، واگر محمدبن‌زکریا متکلفی فضولی است چگونه از وی متابعت می‌کند[۱]؟!»

کتاب‌ها و رسائلی نیز در دورهٔ خود او و بعد از وفاتش در رد او نوشتند و او را به زندقه و کفر منسوب کردند، اما خود این انتقاد و نسبت‌های اغراق‌آمیز نشان می‌دهدکه افکار وآراء و انتقادات او اهمیتی فراوان داشته و هر متفکری برای آن که آراء خویش رابه کرسی بنشاند مجبور و ملزم بوده که اول از اشکالات رازی در فلسفه جواب بگوید.

حال به بینیم آن افکار و ایرادات رازی چه بوده است که این همه موجب بر انگیختگی افکار عمومی برضد او شده است.

الف ـ اعتقاد به قدماء پنجگانه

رازی معتقد بود که پنج چیز قدیم است یعنی از روزیکه جهان بوده این پنج چیز نیز بوده‌اند، و آن‌ها عبارتند از آفریدگار ـ نفس کلی ـ هیولای نخستین ـ مکان مطلق یا خلاء ـ دهر یا زمان مطلق[۲].

بعضی از محققان گفته‌اند که رازی اعتقاد به قدماء پنجگانه را از حرانیان گرفته است لیکن درست آن است که عقیده مذکور بعد از رازی بین حرانیان راه یافته است[۳].

ابوریحان بیرونی گفته که رازی این عقیده را از یونانیان گرفته است. صحیح آن است که ابن حزم در کتاب الفصل گفته: «محبوس را اعتقاد براین است که خالق عالم: یعنی اورمزد و ابلیس:یعنی اهرمن وگاه: یعنی زمان و جای: یعنی مکان و خلاء و توم: یعنی جوهر یا هیولی یا سرشت یا خمیره، پنج قدیمند.» قول مسعودی نیز دربارهٔ عقیدهٔ مجوسان قول مذکور را تأیید می‌کند[۴] و از اینجا می‌توان حدس زد که شاید رازی تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی قدیم ایرانیان قرار گرفته است.

ابن حزم ظاهریِ اَندَلُسی در رد این عقیده رازی رساله‌یی نوشته و پنج قدیم معتقد مجوسان راکه رازی هم از آن پیروی کرده بود مردود دانشته است

---

۱. دهخدا، علی اکبر: شرح حال نابغه شهیر ایران، ۵۰، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۲ هـ.ش.

۲. بیرونی، ابوریحان: تحقیق ماللهند، ۱ ـ ۲۷۰. چاپ حیدرآباد، ۱۹۵۸.

۳. صفا، ذبیح الله: تاریخ علوم عقلی، ۱۶۹، دانشگاه تهران، ۱۳۳۱ هـ.ش.

۴. عین عبارت مسعودی اینست: «...و ما یذهبن فی خمسةالقدماء عندهم: (اورمزد)و هوالله عزوجل، و (اهرمن) و هوالشیطان الشریر، و (گاه) و هوالزمان و (جای) هوالمکان و (هوم) [ظ: توم] و هو الطینة والخمیر...» (التنبیه والاشراف، ۹۳، چاپ لایدن، ۱۸۹۳م).

از این پنج قدیم که گفتیم: دو قدیم حي و فاعلند و آندو «خالق» و «نفس کلی» هستند و یکی حیات ندارددو منفعل است و آن «هیولای» اول است که جمیع اجسام موجود در عالم هستی از او پدیدار آمده است و دو قدیم دیگر یعنی «خلاء» و «دهر» نه حی اند و نه فاعلند[1].

ب ـ ایجاد شدن عالم از صانع حکیم

در مورد ایجاد شدن عالم از صانع حکیم رازی گوید که: یکی از دو وجه ممکن است صورت‌پذیر باشد. یا به «طبع» و یا به «اراده» اگر به طبع باشد، لازم است که مطبوع، محدث باشد، واز اینجا نیز لازم می‌آید که صانع هم محدث باشد، زیرا میان موجودی که به طبع موجد ایجاد شده باشد با موجد فاصله متناهی خواهد بود ولیکن اگر بخواست واراده صانع باشد لازم می‌آید که صانع پیش از محدث موجود بوده باشد و برای آن که صانع از ارادهٔ نیافریدن به ارادهٔ آفریدن بیابد می‌بایست قدیم دیگری با وی بوده باشد که او را بدین فعل راه نماید وآن قدیم دیگر نفس است و از اینجا برمی‌آید که رازی عالم را محدث می‌پندارد، برخلاف ارسطو که عالم را به مقایسه با قدم خالق هم قدیم می‌داند.

۲. اخلاق از نظر رازی

رازی عقاید خود را در اخلاق بهتر از همه، در دو کتاب «السیرة الفلسفیة» و «الطب‌الروحانی» یا «طب‌النفوس» بیان کرده است. در رسالهٔ السیرة الفلسفیة که توسط «پول‌کرواس = Paul Kraus چاپ شده و مرحوم عباس اقبال آشتیانی آن را به فارسی ترجمه کرده، رازی کسانی را که به انزوا و گوشه نشینی میل دارند و به مواجهه با مردم و آمیزش با آن‌ها رغبت نشان نمی‌دهند ـ و حتی خود رازی را هم به سبب خلطه و آمیزش با مردم و تصرف در وجوه معاش ملامت می‌کنند ـ به باد انتقاد می‌گیرد و همچون پیشوای فیلسوفان سقراط می‌گوید: حکیم کسی است که در میان مردم به سر برد و در عین اینکه قناعت می‌کند از اموری که موجب تشویش و بر انگیخته شدن درد والم می‌شود پرهیز کند.

مبنای عقاید رازی در اخلاق بر لذت والم استوار است. اما رازی لذت را امری وجودی نمی‌داند و معتقد است که: لذت عبارت از برگشت نفس است به حالت طبیعی

---

۱. بیرونی: تحقیق ماللهند، ۱ ـ ۲۷۰. چاپ حیدرآباد.

خود بعد از خروج از آن، و یا خلاص از الم و درد، و این بر خلاف قول ارسطوست، زیرا ارسطو ـ همچنانکه فیلسوفان اسلام نقل کرده‌اند ـ لذت را امری وجودی می‌داند. ناصر خسرو در بیان عقیده رازی می‌گوید: «قول محمدزکریا آن است که گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج و لذت بر اثر رنج، و گوید: حالی که آن نه‌لذت است و نه رنج است آن طبیعت است و آن به حس بازیافته نیست.»[۱]

الف ـ توضیح بیشتر دربارهٔ لذت

برای تفهیم بیشتر این مطلب ناچار از توضیحی هستم و آن این است که: اغلب حکیمان و صاحبنظران خواسته‌اند برای ذات باری اثبات لذت و سرور و ابتهاج کنند. ولی بیشتر متکلمان آن را رد کرده‌اند. حکیمان می‌گویند: «هر خیری مؤثر است و ادراک مؤثر از آن حیث که مؤثر است حب است و حب وقتی که به حد افراط رسید از آن به عشق تعبیر می‌کنند. چون ادراک به حد کمال رسید و مدرک در ادراک خیر، برترین درجات را پیدا کرد، عشق بسر حد کمال می‌رسد و ادراک تمام، که در این مورد مقصود از آن ادراک کمال خداوند یعنی کمال حقیقی منحصر به فرد است، صورت تمامیت نمی‌یابد مگر آنکه به وصول تام مقرون باشد، پس عشق کامل با وصول کامل توأم و حاصل آن منتهی درجه لذت و ابتهاج است و عشق حقیقی عبارت باشد از ابتهاج به تصور حضور ذات آن چیزی که مورد عشق قرار گرفته. خداوند، از ادراک ذات و کمال خود لذت می‌برد، چه ادراک کمال یا لذت است و یا موجب لذت، خدای بزرگ کاملترین موجودات و ادراک و کاملترین ادراکات یعنی در حد عشق حقیقی است و این که عالم را خلق کرده به جهت التذاذی است که از این‌فعل می‌برده و با این که قبل از خلقت عالم، از آن جهت که خود را به ایجاد جهان قادر می‌دانسته ملتذ بوده، باز چون لذت فعل از لذت قدرت قوی‌تر است، عالم را خلق فرموده است و در اخبار نبوی نیز دلائلی بر اثبات سرور برای ذات باری تعالی هست»[۲]

ب ـ بهجت چیست؟

این قول یعنی اثبات لذت و سرور برای خداوند، قول حکیمان است منتهی به جای

---

۱. ناصرخسرو: زادالمسافرین، ۱۲۳، چاپ برلین، ۱۳۴۱ هـ.ق.

۲. شرح اشارات، مقصد هشتم، چاپ سلیمان دنیا، ۶۸۱، مصر؛ و آشتیانی، اقبال: خاندان نوبختی، ۸ ـ ۱۷، چاپ اول

لذت و سرور که از کلمات متعارفه و مورد استعمال آن بیشتر در باب انسان است، احتراز می‌کرده و به جای آن کلمه **ابتهاج** را بکار می‌برده‌اند. چنانکه ابن‌سینا نمط هشتم اشارات را که در آن از لذت بحث کرده «فی البهجة و السعادة» نام کرده است و ذات باری را **أجل‌مبتهج**[۱] یعنی برترین بهجت‌مندان خوانده است، اما جمهور متکلمان با حکیمان در این باب موافقت نداشته‌اند و اثبات «ابتهاج» را برای خدا به منزلهٔ اثبات نقصی برای او می‌دانسته و می‌گفتند که لذت از توابع اعتدال مزاج است و نسبت دادن آن به خداوند که فاقد متبوع آن یعنی مزاج است، درست نیست. گذشته ازین، اگر لذت را قدیم یا حادث بدانیم درشق اول با ازلی بودن خدا منافات پیدا می‌کند و درشق ثانی خداوند را در محل حوادث قرار می‌دهد و این هرْ دو باطل و دور از صواب است!

با وجود این اعتراض، بعضی از متکلمان و بسیاری از حکیمان به اعتراضات مذکور جواب گفته و با دلایل عقلی و نقلی به اثبات سرور و ابتهاج بلکه غم والم برای ذات باری تعالی پرداخته‌اند و «ابوشعیب» از معتزلیان قدیم به استناد بعضی آیات قرآنی سرور و غم و رشک و اسف را برای خداوند ثابت می‌دانسته است ولی سایر متکلمان آن‌ها را بوجوه دیگر تأویل می‌کرده‌اند وحجة الاسلام محمدغزالی از متکلمان اشعری از کسانی بوده که اثبات لذت را برای خداوند جایز می‌دانسته‌اند[۲]

حا که این موضوع تا حدودی روشن شد، گوییم یکی دیگر از کسانی که رازی را در باب لذت رد نوشته شیخ ابواسحاق ابراهیم نوبختی بوده که کتاب [الیاقوت] او را علامهٔ حلی (۷۲۶ ـ ۶۴۸) شرح کرده و آن را **انوار الملوک فی شرح الیاقوت** نامیده است.

شیخ ابواسحق در کتاب «ابتهاج» که بدست ما نرسیده و نیز در کتاب «الیاقوت» در باب لذت و الم عقیده رازی را نقل و ردکرده است و اگر چه اسم محمدزکریا در متن کتاب یاقوت مذکور نیست، ولی علامه حلی در شرح کتاب به تعلق آن به امام محمد زکریای رازی اشاره می‌نماید و نیز ابن القفطی در شرح حال فورون pyrrohon[۳] لذی می‌گوید: «از جمله کسانی که به مذهب **فورون** تصنیف کرده‌اند محمد بن زکریای رازی است، زیرا او

---

۱. ابن‌سینا: اشارات، چاپ دانشگاه، تصحیح آقای محمود شهابی، ۱۴۹ ـ ۱۴۴.
۲. ابن ابی الحدید: شرح نهج‌البلاغه، ۱۱۸/۱ ـ ۲۹۷؛ آشتیانی: خاندان نوبختی، ۹ ـ ۱۷۸، چاپ اول، ۱۳۱۱ هـ.ش.
۳. برای اطلاع علمی از افکار فلسفی فورون (پیرون) طالبان نگاه کنند به کتاب نفیس: *A History of philosophy*، ۱/ ۴ ـ ۴۱۳، تألیف Fredrick Copleston چاپ لندن، سال ۱۹۶۶.

به سبب رأی ضعیفی که داشت به شدت از روش ارسطو منحرف شده بوده.»[۱]

ـ ابواسحق نوبختی در کتاب یاقوت می‌گوید: «ألم، ادراک چیزهای منافی طبع و لذت ادراک چیزهای ملایم طبع است، و دوری از الم مانند لذتی که انسان از دیدار صورت زیبایی به او دست می‌دهد نیست.»[۲]

جزء اول این عبارت تعریف لذت والم است مطابق رأی جمهور حکماء و معتزله و جزء بعد از آن قول رازی است که ابواسحق با آوردن شاهدی آن را رد می‌کند، می‌گوید:

لذت گاهی هم بدون آن که المی برآن سابق شده باشد بوجود می‌آید چنانکه اگر صورت زیبا به کسی بنمایند، بدون آنکه سابق دچار درد اشتیاق شده باشد از دیدار آن لذت می‌برد و در این صورت دیگر لذت، راحت از رنج و خلاص از الم نیست.

چنانکه برخی گفته‌اند: محمدزکریامقاله‌یی جداگانه هم در شرح لذت نوشته بوده و در آن گفته: که لذت یکی از انواع راحت و در ذیل آن داخل است. اما چون این مقاله مورد پسند متکلمان و بعضی از حکیمان واقع نشد در زمان حیات خود وی مورد ایراد معاصران شد که از آن جمله ابوالحسن‌شهیدبن‌حسین بلخی حکیم و شاعر شیرین سخن فارسی که در سال ۳۲۵ وفات کرده، ردی بر رازی نوشت و رازی آن رد را در رساله‌یی به نام «کتاب فی النقص علی علی‌بن‌شهیدالبلخی فی امر اللذة»[۳] جواب گفت.

تشبه بخدا

رازی با پیروی از افلاطون که می‌گفت: فلسفه عبارتست از تشبه به خدا به اندازه توانایی انسان، عقیده داشت که چون خدا عادل و مهربان و رحیم است ما نیز باید چنان باشیم و در کتاب «طب‌النفوس» که در بیست فصل پرداخته تمام این وظایف را به شرح، نوشته و گفته: که باید در امور، از عقل یاری بجوییم و از هواجس و پلیدیهای نفسانی دوری بجوییم و عیوب خود را بشناسیم و از دروغ و شرابخوارگی بر حذر باشیم و در همخوابگی افراط نکنیم و در دخل و خرج موازنه برقرار کنیم و در حفظ منافع همگنان ـ جز بدکاران و ظالمان ـ کوشا باشیم.

---

۱. ابن‌القفطی: اخبارالحکماء، ۱۷۱، چاپ مصر.«...و فرقة فورون... یعرفون باصحاب اللذه... و ممن صنف فی ذلک محمدبن‌زکریاالرازی لانه کان شدیدالانحراف عن ارسطوطالیس لرأی ضعیف یراه.»

۲. نقل از خاندان نوبختی، تألیف مرحوم اقبال، ص ۱۸۰ «الالم ادراک المنافی واللذة ادراک الملایم، ولیس الخلاص عن الالم کلذة المبصر مبتدأ بصورة جمیلة».

۳. ابن‌ابی‌اصیبعة: عیون‌الانباء، ۴۲۵.

۳. عقیده رازی دربارهٔ دین

رازی چون طبیب بود و اهل استقراء و تجربه و مشاهده، بالطبع با مشائیان و پیروان ارسطو میانه خوبی نداشت. از این گذشته رازی ـ برخلاف بعضی از حکیمان و متکلمان ـ هیچ وقت نمی‌توانست قبول کند که می‌توان دین را با فلسفه سازگار کرد، در نظر رازی و هر شخص منصف دیگر حکمت یونانیان را با عقیدهٔ ایمانیان موافق نمی‌توان ساخت، آخر راه آن نص و خبر است و راه این عقل و نظر، و تفاوت از زمین تا آسمان است. از آن گذشته رازی در تمام مذاهب به دیده انتقاد نگریسته و برای بعضی از آنها از قبیل: دیصانیه و محمره و مذاهب غالیهٔ شیعه به شدت رد نوشته، چنان که برای اظهار مخالفت خود باتمام ادیان کتاب «النبوات» راکه به «نقض الادیان» معروف است و نیز «حیل المتنبین» معروف به «مخاریق الانبیاء» را نوشت، البته از این دو کتاب فعلاً اثری نمانده ولی داعی بزرگ مذهب اسمعیلی ابوحاتم رازی (وفات ۳۲۲)مؤلف کتاب «أعلام النبوة» از آن نامبرده و اصول مناظره خویش را بامحمد زکریای رازی ذکر کرده که در ضمن آن اصول عقاید رازی را هم بیان می‌دارد[۱]. اما خلاف رأی کسانی که معتقدند با بیانات ابوحاتم‌رازی می‌توانند گفتار راستین رازی را در باب دین دریابند، در این کتاب ابوحاتم همهٔ بحث‌ها را خود آغاز کرده و خود نیز به نفع خود بپایان برده است و اعتقاد اصلی محمدزکریا روشن نشده است!

خلاصهٔ این دو کتاب بنابر آن چه ابوحاتم رازی در کتاب خویش آورده، این است: خداوند همهٔ بندگان خویش را برابر آفریده و هیچکس را بر دیگری برتری نداده است و اگر معتقد شویم که نیاز بود تا برای راهنمایی آنان کسی را برگزیند می‌بایست و حکمت بالغه او اقتضاء می‌کرد که همه را به سود و زیان حال و آینده‌اش آگاه سازد و کسی را از آنان بر دیگران برتری ندهد، تا مایه اختلاف و نزاع آنان نگردد و با انتخاب امام و پیشوا باعث آن نشود که هر فرقه تنها از پیشوای خود پیروی و دیگران را تکذیب کند و بانظر بغض بدانان بنگرد و جماعات بزرگی بر سر این اختلاف از میان بروند.

معجزات متنبیان نیز چیزی جز خدعه و نیرنگ و فریب نیست و غالب آن‌ها از مقوله افسانه‌های دینی است که بعد از آنان پدید آمده است. مبانی و اصول ادیان با حقایق

---

۱. برخی از دانشمندان معتقدند که: حسین‌منصور حلاج (کشته ۳۰۹ هـ.ق.) هم برخی از اندیشه‌های فلسفی شگفت خود را از رازی گرفته است (احمد امین: ظهر الاسلام، ۲/ ۱۸۱، چاپ اول) «...و قالوا ان الحلاج قد اعتقد بعض آراء فلسفیة له.»

مخالفت و مغایرت دارد و بهمین سبب هم میان آنها اختلاف دیده می‌شود و علت اعتماد و اعتقاد مردم بادیان و اطاعت از پیشوایان مذهبی تنها عادت است. ادیان و مذاهب علت اساسی جنگها و مخالفت با اندیشه‌های فلسفی و پژوهش‌های علمی هستند کتاب‌هایی که به نام کتاب مقدس آسمانی معروفند، کتبی خالی از ارزش و اعتبارند و آثار کسانی از قدماء مانند افلاطون و ارسطو و اقلیدس و بقراط خدمت مهمتر و مفیدی‌تری برای بشر کرده است.[۱]

می‌توان گفت که کتاب نقض الادیان رازی بی تردید حاوی شدیدترین حملات به ادیان بوده است که در تمام دوره‌های قدیم و در قرون وسطی صورت گرفت.

آیا این سخنان از آن رازی است؟

درباره این کتاب صاحب طبقات الاطباء می‌گوید:

«خدا به حقیقت امر داناتر است، اما به نظر من این کتاب را دیگری تألیف کرده وآن را به رازی نسبت داده است تا گمان آن کسان راکه بدین کتاب می‌نگرند و یا آن را می‌شنوند، بد کند والا رازی بزرگوارتر و برتر از آن است که بدین کار اقدام و در این معنی کتاب تصنیف کند. بعضی از کسانی که رازی را مذمت کرده‌اند، و او را به کفر نسبت داده‌اند؛ مانند علی بن رضوان المصری این کتاب را **مخاریق‌الانبیاء** نام داده‌اند.[۲]

با تمام این تفاصیل که ذکر کردیم یک نکته روشن می‌شود و آن این است که رازی اندیشه‌یی مستقل داشته و به روش متبع و مرسوم روزگار چندان پای بند نبوده و با فکری باز به امور جهان می‌نگریسته و روش تجربی و شهودی را بر روش قیاسی و منطقی مشایی ترجیح داده و چون این امور پسند اهل علم آن روزگار نبود، او را مورد ملامت و سر زنش و تکفیر قرار داده وبدنامش کرده‌اند.

۴. مخالفان رازی

بیش از دوازده نفر بر رازی نقض ورد نوشته‌اند اما ما معروفترین کسانی راکه از

---

۱. رازی، محمدزکریا: رسائل فلسفیة، ۳۱۶ـ۲۹۵ قاهره، ۱۹۳۴؛امین، احمد: ظهرالاسلام، ۲/ ۳ـ ۱۸۲ «...ان النبوات اضرت الناس فی کَسالاتِهِم و عاداتهم السیئة وضیق عقولهم، وانما هی السبب فی العداوة بین‌الناس، واثارة الحروب بینهم... ومن اجل ذلک کان المتدینون اعداء للفلسفة، و أن امثال افلاطون و ارسطو واقلیدس أفادوا الانسانیة اکثر من الانبیاء».

۲. ابن‌ابی‌اصیبعه: «طبقات الاطباء» ۴۲۶، چاپ بیروت.

رازی انتقاد کرده و یا بر ضد او مباحثه لسانی و قلمی داشته‌اند، به طور اجمال در زیر می‌آوریم:

۱. ابونصر محمدبن فارابی (درگذشتهٔ ۳۳۹ هـ.ق.) که کتاب **فی الرد علی الرازی فی علم الالهی** را نوشت. ابن القفطی از آن به عنوان الردعلی الرازی نام برده است.

۲. ابوعلی محمد بن الهیثم البصری معروف به **ابن‌الهیثم** (درگذشتهٔ ۴۳۰ هـ.ق.) که کتاب «**نقض علی‌ابی‌بکر الرازی المتطبب رأیه فی الالهیات والنبوات**» را نوشته است.

۳. ابومحمد علی بن احمد بن سعید بن حزم ظاهری اندلسی (درگذشتهٔ ۴۵۶ هـ.ق.) که از کتابی در رد رازی نام می‌برد[1]

۴. ابوالحسن علی‌بن رضوان‌الطیب المصری (درگذشتهٔ ۴۶۰ هـ.ق.) که پیشتر از او نام بردیم و گفتیم که کتاب او در رد آراء رازی دربارهٔ علم الهی و اثبات لزوم پیامبران است.

۵. ابومعین ناصرخسروقبادیانی (درگذشتهٔ ۴۸۱ هـ.ق.) که در چند کتاب من جمله زادالمسافرین و بستان‌العقل، اغلب اقوال رازی را در قدیم و هیولی و اختلاف عناصر مکان وزمان و کیفیت حدوث عالم و لذت نقل سپس رد کرده است.

۶. ابوالحسن‌شهیدبن حسین‌البلخی(در گذشتهٔ ۳۲۵ هـ.ق.) حکیم و شاعر معروف معاصر رودکی (وفات ۳۲۹) و معاصر رازی که در باب لذت بر رازی رد داشت.

۷. فخرالدین‌محمدبن‌عمرالرازی (در گذشتهٔ ۶۰۶ هـ.ق.) که قول رازی را بـه قدماء خمسه مورد انتقاد قرار داده است، بخصوص در باب زمان که به تفصیل سخن رانده است.

کتاب‌های فلسفی رازی

در پایان این مبحث برای تکمیل مرام بنحو اختصار، آثار فلسفی رازی را نام می‌بریم:

۱. القوانین‌الطبیعیة فی‌الحکمةالفلسفیة.که نسخه‌هایی از آن در بعضی از کتابخانه‌های خارجی موجود است.

۲. رساله‌های فلسفی که **پل‌کراوس** آن‌ها را به نام **رسائل فلسفیةلابی‌بکر محمدبن‌زکریاءالرازی** با انضمام قطعاتی از کتب مفقوده او چاپ کرد، و قسمت مهم آن دو تاست: **الطب‌الروحانی ـ والسیرةالفلسفیة** و قطعاتی که در کتاب ناصرخسرو و فخرالدین‌محمدبن‌عمررازی (در گذشته ۶۰۶) معروف به فخررازی موجود است.

---

۱. الفصل فی الملل، ۱۹۳، چاپ بیروت، ۱۹۵۳.

۳. کتابی که برای علی‌بن‌شهیدبلخی نوشته، بنام فی‌اثبات‌المعاد و در آن اثبات معاد کرده و کسانی راکه ابطال معاد کرده‌اند، انتقاد کرده و گفت که معاد هست.

۴. المناظرات بین ابی‌حاتم‌الرازی و ابی‌بکرالرازی که در ضمن «اعلام‌النبوة» ابوحاتم‌رازی (وفات ۳۲۲ ه.ق.) است. این قسمت از کتاب ابوحاتم‌رازی نیز بکوشش همین پل‌کراوس بچاپ رسیده است.

۵. کتاب فی‌العلم‌الالهی علی رأی افلاطون [1]

شعر رازی

و از اشعاری که به رازی نسبت داده‌اند، این دو بیت معروف است:

لعمری، ما ادری، و قد آذن البلا — بعاجل ترحالی، الی این ترحالی
و این محل الروح بعد خروجه — من الهیکل المنحل والجسدالبالی [2]

که این ابیات مولوی را به ذهن می‌آورد:

روزهافکرمن‌اینست و همه شب‌سخنم — که چرا غافل از احوال دل خویشتنم
زکجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود؟ — بکجا می‌روم، آخر ننمایی وطنم!

رازی از نظر طب

درباره پیدا شدن صناعت طب، عقیده‌های اهل علم با هم موافق نیست. بنابر منقول از جالینوس درکتاب الایمان لابقراط بحث در باب این که صناعت طب راکه پیدا کرد، کارآسانی نیست، زیرا د راین باره اختلاف نظر وجود دارد. خون جالینوس نقل می‌کند که بحث در این مورد را دو گروه متکفل شده‌اند.

حدوث و قدم طب

گروهی می‌گویند طب محدث است ولی جماعتی آنرا قدیم دانند و این تا حدودی به جهان‌بینی آن دو گروه وابسته است.

آنان که به حدوث اجسام اعتقاد دارند گویند: صناعت طب هم محدث است، زیرا اجسامی که طب درباره آنها بکار می‌رود می‌شود، محدث است.

---

۱. ابن‌ابی‌اصیبعه: عیون‌الانباء، ۴۳۲.
۲. همانجا ۴۲۱، چاپ بیروت؛ وامین، احمد: ظهرالاسلام، ۱۸۱/۲، چاپ اول.

و آن کسانی که به قدم اجسام گرویده‌اند، درباره طب هم چنین باوری دارند و گویند: صناعت طب قدیم است و مانند یکی از اشیاء قدیم همواره بوده است.

و اما اصحاب حدوث نیز بدوفرقه قسمت می‌شوند، بعضی گویند که طب با آفرینش انسان آفریده شده، زیرا جزو یکی از اموری است که صلاح انسان مربوط بدان است و گروهی که اکثریت‌اند، گویند که طب بعداً استخراج شده است و این گروه دوم هم خود بدوفرقه تقسیم می‌شوند: برخی گویند که خدا آن را به مردم الهام کرده، و اصحاب این رای تابعان جالینوس و بقراط و جملگی اصحاب قیاس و یا شاعران یونانی هستند و جماعتی گویند که آن را خدا الهام نکرده بلکه انسان خود در زندگی خویش به آنها دست یافته و استخراج نموده است. این گروه را **اصحاب تجربه** گویند.

رازی نیز در کتابهای خود، ازین روش متابعت کرده‌و مثالهای ذکر کرده و گفته است که: بسیاری از طرق مداوا و معالجه را انسان از حیوانات ـ به تجربه و مشاهده ـ یاد گرفته است، و ما چند نمونه از آن راکه مثال آورده ذیلا نقل می‌کنیم:

انسان از حیوانات پزشکی یاد می‌گیرد

چون کودکان پرستو یرقان می‌گیرند، پرستو سنگ یرقان را می‌آورد و آن سنگ سفید کوچکی است که پرستو آن را می‌شناسد، و آن را در لای علفهایی که از آن لانه ساخته، می‌گذارد و بدین وسیله کودکانش بهبود می‌یابند! و چون انسان می‌خواهد این سنک را بردار، پرستو جوجگان خویش را به زغفران می‌اندايد، تا انسان گمان برد که آنها مرض «یرقان» دارند، ولی انسان از توی لانه پرستو این سنک را بدست می‌آورد و بگردن کسی که یرقان دارد می‌آویزد، تا بهبود حاصل می‌کند.

و همچنین است در مورد عقاب ماده، آنگاه که تخم گذاردن و در آوردن آن بر او مشکل می‌شود، بحدی که به پای مرگ می‌رسد؛ پرواز می‌کند و سنگی را حاضر می‌آورد که **قلقل** نام دارد ـ زیرا چون آنرا حرکت می‌دهند در اندرونش چیزی می‌جنبد و آنگاه که شکسته می‌شود چیزی در توی آن پیدا نمی‌شود و هر قطعه‌یی از آن وقتی که بحرکت در می‌آید مانند صحیح آن می‌جنبد و بیشتر مردم آن را سنک عقاب می‌نامند. عقاب آن را در زیر خود می‌گذارد، تا کار تخم گذاریش آسان می‌شود و مردم نیز آنرا در زمان سختی زایمان زن بنا برآنچه از عقاب استنباط کرده‌اند، بکار می‌برند.

و نیز نظیر همین موارد است آنگاه که مارها به سبب ماندنشان در زمستان در دل

خاک چشمانشان تاریک و تیره می‌گردد، چون هوا گرم می‌شود و بیرون می‌آیند در طلب گیاه «رازیانه» می‌روند و چون آن را می‌یابند به چشم مـی‌مالند تـا تـیرگی چشـمانشان برطرف می‌گردد و چون مردم این کار را می‌بینند و می‌آزمایند، در می‌یابند که از خواص این گناه آن است که چون آب آنرا «کحل‌بصر» نمایند سـیاهی و تـیرگی چشـم را زائـل می‌کند.[۱]

رازی به نشوء و ارتقاء علمی معتقد بوده، و از ارسطو و جالینوس برتر بوده است، چه آثاری بجا گذاشت که تأثیرش بیشتر از تأثیر آنها بوده است.[۲]

رازی بزرگترین طبیب اسلام

مراد ما از آوردن این مثالها این نبود که تمام آنچه امروز به نام علم پزشکی معروف است اقتباسی است که انسان از جانوران کرده، بلکه مقصود این بود که معلوم شود رازی روش تجربه داشته و آن را در پژوهش علمی معتبر دانسته و از ایـن راه در مشـاهدات و تجارب خویش به نتایج خویش نائل آمده است.

اصولا تبحر رازی در صناعت طب بر سایر فنون و فضایل وی می‌چربید و اگر او را فیلسوف نشماریم در این که یکی از بزرگترین پزشکان ایران بلکه جهان قدیم است هیچ شک نمی‌توانیم کرد.

رازی با اعمال روش آزمایش و تجربه و مشاهده مستقیم اشیاء و مطالعه در جزییات بیماریهای بیمارانی که به او رجوع می‌کردند و حوصله و حسن خلقی کـه در کـار خـود داشت، توانست مبلغی کتاب بنویسد که آوازه نبوغ ودهاء وی را در دورترین نقاط عالم طنین‌انداز کند و نام ایران و ایرانی را بر فرق معارف بشری و خدمت به جهان انسانیت با حروفی درست و زرین نقش کند. رازی در این کتابها غیر از این که تمام تجارب پزشکان یونان و روم و ایران را درج کرد، بلکه اغلب مشاهدات و آزمایش‌های خود را، حتی با نام و نشان بیمار مراجع ذکر نمود و با انصاف تمام هر مرض را که به‌درک کنه و علت آن راه نیافت بیان کرد، تا سرانجام با کشف علاج «آبله» و «سرخک» و بـعضی امـراض دیگـر خدمتی بزرگ به تمام بشریت انجام داد. ذیلا در آثار طبی رازی نظری می‌افکنیم:

۱. این قسمت به اختصار از «مقدمهٔ» طبقات‌الاطباء، ابن‌ابی‌اصیبعه، ۲۴ ـ ۱۱ ترجمه و نقل شده است.
۲. امین، احمد: ظهرالاسلام، ۱۸۱/۲.

آثار طبی رازی

ابن‌الندیم، ۱۱۳ اثر بزرگ و ۲۸ اثر کوچک و دو منظومه به رازی منسوب می‌دارد[۱] بعضی شماره آثار او را ۲۳۷ و برخی ۲۷۰ می‌دانند،[۲] که اغلب آنها بر جای نمانده ولی آنچه مانده، به اهمیت مقام او در پزشکی دلالت آشکار دارد.

۱. **الحاوی**[۳]. بزرگترین کتاب رازی که حتی بعضی آنرا از کتاب **قانون** ابن‌سینا مهم‌تر شمرده‌اند، کتاب «حاوی» است که **الجامع‌الحاضرش** نیز گفته‌اند. کتاب «حاوی» در سال ۱۴۸۹ میلادی در برسیا Berscia[۴] به لاتین ترجمه و انتشار یافت و بار دیگر در سال ۱۵۴۲ میلادی در ونیز منتشر شد. کتاب حاوی مرتب و یکدست نیست و سبب آن این است که این کتاب پس از مرگ رازی توسط شاگردان او از مسوده‌ها .یادداشت‌های تکمیل نشدهٔ رازی گردآوری گردید، برخلاف کتاب **قانون** که هم پرداختهٔ دست خود ابن‌سینا بود و هم این که بواسطهٔ نفوذ او در دربار بزرگان پیوسته کتاب درسی طالبان پزشکی بود. از اینجاست که تا حدودی کتاب رازی را تحت‌الشعاع قرار داد. از این‌ها گذشته، چون حاوی کتاب حجیم و بزرگی بوده و مطالب آن مشکل، غالب نسخه برادران را بوحشت می‌انداخت و بجز عدهٔ معدودی از توانگران ـ که همیشه اشیاء و کتب نفیس از آن آنهاست و قیمت آنها را نمی‌دانند ـ دیگران از داشتن متن کاملی از این کتاب محروم بودند. چنان که علی‌بن‌عباس‌مجوسی اهوازی‌ارجانی صاحب **کامل‌الصناعه** که ۵۰ یا شصت سال بعد از رازی به نوشتن کتاب خود آغاز کرده درمقدمهٔ کتاب خود می‌گوید که: در زمان وی، او فقط دو نسخه کامل از کتاب حاوی سراغ داشته، و صاحب کتاب **طبقات‌الاطباء** گوید که: «من نسخه کامل کتاب حاوی را ندیده‌ام» ولی در بیان اهمیت آن گوید:

«کتاب حاوی بهترین و عظیم‌ترین کتب طبی می‌باشد، زیرا در آن مولف جمیع بیماریهای متقدمان و متأخران را تا زمان خویش آورده است.»[۵] و نظامی عروضی و ابن‌القفطی و دیگران سخنانی درباره این کتاب گفته‌اند که جملگی بر اهمیت این کتاب

---

۱. ابن‌ندیم: الفهرست، چاپ مصر ۱ ـ ۴۳۰

۲. نجم‌آبادی محمود: «مجله معارف اسلامی»، شماره ۳۷/۱

۳. بلاتین Continens Rasia و بفرانسه Le Continent.

۴. براون، *An Arabian Medcine* ۶۴، این کتاب را به فارسی بنام طب اسلامی ترجمه کرده‌اند.

۵. ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء، ۴۲۵، چاپ بیروت.

دلالت دارد. تا «حاوی» چاپ نشده بود هرکس در تعداد مجلدات آن تخمیناً سخنی می‌گفت ولی از ۱۹۵۵ میلادی تا حال حدود ۲۰ ـ ۱۹ مجلد از آن در حیدرآباد دکن چاپ شده است و امید می‌رود که دیگر مجلدات هم از زیر چاپ بیرون آمده باشد.

۲.کتاب الجُدَریّ والحصبه یا آبله و سرخک. که از آثار مفصل رازی است و در اروپا بسیار مشهور بوده و هست، اصل عربی این رساله را چنینک[1] یعنی آن کسی که آبله کوبی را مرسوم کرد در سال ۱۷۶۶ میلادی در شهر لندن با ترجمه لاتین چاپ کرد. ترجمه لاتین آن در سال ۱۵۶۵ میلادی در ونیز طبع و تهیه شده بوده است و یک ترجمه انگلیسی هم توسط **گرین‌هیل**[2] تهیه و به سرمایه «انجمن‌سیدنهام»[3] در سال ۱۸۴۷ چاپ شد. این رساله قبلا به **بیمارهای واگیردار معروف** بود و بنظر نوبورگر:[4]

«از هرلحاظ و از نَظَرِ انصاف، این رساله زینتی است بر آثار طبی‌اسلامی».

ـ و همو گوید: «این رساله از نظر اهمیت بسیار ممتاز است و در تاریخ شناخت بیماریهای واگیردار قدیم‌ترین رساله است که راجع به آبله نوشته شده است و رازی را همچون پزشکی باوجدان و خالی از هر گونه تعصب می‌نماید که در پی بقراط روان است!»[5]

۳ و ۴ و ۵. الجامع و الکامل و المدخل. که از لحاظ مقام پایین‌تر از رسالات دیگر اوست ولی از نظرگاه پزشکی پر از اطلاعات عمیق است.

رازی در مقدمه کتاب «الجدری والحصبه» سبب تألیف آن را بدین‌سان بیان می‌کند:

«شبی در مجلس مرد محترم فاضلی بودم که به شرح علوم سودمند و به تسهیل راه کسب آن‌هاعلاقه وافری داشت، در آن جلسه از بیماری آبله صحبت شد، من آنچه در آن شب در نظر داشتم بیان کردم. آن مرد که خداوند او را عمر درازدهاد، مایل بودمن مقاله‌یی در باب این بیماری بنویسم که از هر حیث نافع و جامع باشد، زیرا در باب آبله وی از هیچیک از گذشتگان و متأخران به منظور توضیح این بیماری مطلبی کامل و وافی ندیده بود، از این رو، این مقاله را به امید ثواب خدای بزرگ و خشنودی آن مرد نوشتم.»[6]

۶. الطب‌المنصوری. که آنرا برای ابوصالح منصوربن‌اسحق برادرزاده

---

1 . Channing.
2 . Green Hill.
3 . Society Sydenham.
4 . Max Neuburger.

۵. ادوارد براون: طب اسلامی، ۶۳.
۶. نجم‌آبادی، محمود: «معارف‌اسلامی»، شمارهٔ ۵ / ۵۹.

امیراسمعیل‌سامانی نوشت. این منصوربن‌اسحق از طرف امیر اسماعیل از سال ۲۹۰ تا ۲۹۶ در ری حکومت می‌کرده[1] و ما قبلا اشتباه نظامی عروضی را دربارهٔ این امیر و این کتاب متذکر شدیم.

این کتاب ده مقاله دارد. رازی در این کتاب به اختصار و ایجاز کوشیده ولی دقیقه‌یی از دقایق علمی و عملی مورد حاجت را فرو نگذارده است.

۷. سمع‌الکیان. از نوشتن این کتاب غرض آن بود که برای علم طبیعی مدخلی باشد و کار نوآموزان را در فراگرفتن کتاب‌های طبیعی آسان کند.

۸. الفاخرفی‌الطب. که بعضی در بودن آن از رازی شک دارند[2]. ولی با همهٔ این، ابن‌ابی‌اصیبعه گوید: مؤلف این کتاب امراض را ذکر کرده و طریقهٔ معالجهٔ یک‌یک آن‌ها را به بهترین و کامل‌ترین صورت شرح داده است. در هر صورت این کتاب به نام رازی مشهور شده است.

و نیز رسالات معتبر ومفید دیگری که شرح یک‌یک آنها سخن را به درازا می‌کشاند.

سخنان طبی از رازی

از رازی سخنان طبیبانه مفیدی نقل کرده‌اند از جمله اینکه: «طبیب باید همواره در حالت اعتدال باشد، نه کاملا بدنیا روی آورد و نه یکسره از آخرت اعراض نماید، بلکه در بین رغبت و ترس باشد.»

* اگر حکیم [= طبیب] بتواند با اغذیه معالجه نماید، و از دواها یاری نگیرد، این موافق سعادت بیمار است.

* اگر طبیب تنها به تجربه‌های خود اقتصار ورزد و از قیاس و قراءت کتب روی بگرداند، خوار می‌گردد.

* با اختلاف شهر و اوضاع کلی آن‌ها، مزاج‌ها و اخلاق و عادات مردم اختلاف می‌یابد.

* در طب هر امری که پزشکان در آن اجماع داشته باشند و قیاس بر صحبت آن گواهی دهد و آزمایش مددکار آن باشد، باید دلیل راه تو باشد و برعکس![3]

---

۱. ـــه: حموی، یاقوت: مُعْجَمُ‌البُلدان، طبع وستینفلد، ۹۰۱/۲.

۲. براون: طب اسلامی، ۶۴؛ وابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات‌الاطباء، ۲۴۲، چاپ بیروت.

۳. ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء، ۱ ـ ۴۲۰، چاپ بیروت.

* تا جایی که با اغذیه علاج توان کرد با ادویه معالجه مکنید، ودوای مفرد از مرکب بهتر است.[۱] و [۲]

* * *

در مقام رازی هر چه بگوییم کمتر گفته‌ایم. ولیکن بهتر است این مبحث را با این سخن معروف بپایان بریم که گفته‌اند:

«ان الطب کان معدوما فاحیاه جالینوس، وکان متفرقا فجمعه‌الرازی و کان ناقصا فکمَّلَهُ ابن‌سینا.»[۳] این سخن را به فارسی چنین برگردانده‌اند:

«پزشکی نبود، بقراط آن را به وجود آورد، مرده بود، جالینوس آن را زنده کرد، پراگنده بود، رازی آن را فراهم آورد، ناقص بود ابن‌سینا آن را کامل کرد.»[۴]

جز قلب تیره نشد حاصل و هنوز   باطل در این خیال که اکسیر می‌کنند[۵]

۳. رازی از نظرگاه کیمیاگری و شیمی

مقدمة گوییم: کیمیا صناعتی است که از ماده‌یی بحث می‌کند که با استعمال آن تبدیل فلزات به زر و سیم و یا طلا و نقره ممکن می‌گردد.

کیمیا گران برای این کار تمام مکونات و موجودات را بررسی کرده‌اند که به قوه‌ها و مزاج‌های آن‌ها پی ببرند تا شاید در این میان به ماده یی که مستعد برای این عمل باشد دست یابند و در این راه گذشته از آزمودن تمام معادن مکشوفه، حتی از آزمایش فضله‌های حیوانات و استخوان و پوست و پشم و تخم و موی و کاکل آن‌ها نیز باز نایستاده‌اند تا مگر این ماده را بدست آورند، سپس اعمالی را که بواسطهٔ تصعید و تقطیر و منجمد کردن جسم ذوب شونده از طریق تکلیس و ساییدن چیزهای سخت بواسطه «فهر» و «صلایه» و امثال اینهاممکن است، کرده‌اند و گمان برده‌اند که باتمام این اعمال، جسمی طبیعی در وجود می‌آید که آن را «اکسیر» می‌گویند، و هرگاه از این ماده بر جسم معدنی از قبیل مس و آهن و برنز که مستعد قبول صورت طلا و نقره است، بزنند و سپس آن را در آتش بگذارند، به زر یا سیم خالص مبدل می‌شود و چون این گروه همواره اصطلاحات خود را لغزوار بیان می‌کنند، از این اکسیر به روح تعبیر می‌کنند، و از جسمی که اکسیر بر آن

---

۱. ابن‌خلکان: وفیات الاعیان، ۱۹۴/۲، چاپ تهران.

۲. ابن‌العماد: شذرات الذهب، ۲۶۳/۲، چاپ بیروت «مهما امکن العلاج بالاغذیة فلایعالج بالادویة، والمفرد أولی من المرکب».

۳. جرجی زیدان: آداب اللغة‌العربیة، ۲۱۶/۲

۴. مشکوةمحمد: ارسطو طالیس حکیم، ۴۶.

۵. حافظ: دیوان، ۱۳۶، غزل ۱۳۲، چاپ قزوینی.

می‌زنند به جسد تعبیر می‌نمایند. حاصل آن که شرح این اصطلاحات و فهم آنها و صورت دادن این عمل که بدان واسطه این اجساد مستعده را بصورت طلا و نقره در می‌آورند، صناعت کیمیا نامیده می‌شود.[1]

و پیوسته مردم در این باب کتاب تألیف کرده‌اند وای بسا کسانی به این علم منسوب شده‌اند که اهل آن نبوده‌اند ولی بی حرف پیشوای نویسندگان در این باب **جابربن‌حیان کوفی‌صوفی** (درگذشتهٔ حدود ۷۷۶ م) است، به حدی که این علم را عده‌یی خاص وی می‌دانند و آن را «علم‌جابر»[2] می‌نامند و او را در این علم هفتاد رساله است که جملگی آن‌ها به لغز شبیه است و گمان دارند که مشکلات آن علم گشوده نمی‌شود مگر بر کسی که بر همهٔ نکاتی که درآن کتاب‌هاست احاطه داشته باشد و **طغرایی** (درگذشتهٔ ۵۱۵ هـ.ق.) را که حکیمان متأخر مشرق است در این باب دواوین و مناظراتی با صاحبان این فن است، و از حکمای اندلس **مسلمهٔ مجریطی** (درگذشتهٔ حدود ۱۰۰۷ م) است که کتاب خود را در این علم «رتبةالحکیم» نامیده وآن را قرین کتاب دیگرش در سحر و طلسمات قرار داده و آن را **غایةالحکیم** نام‌گذارده است و فکر کرده، که این دو صنعت از نتایج حکمت است و دوثمرهٔ علم است و هرکس بر آن دو واقف نباشد فاقد ثمرات علم و حکمت است ولی سخن او و دیگران یکسره لغزهایی هست که هر کس از اصطلاحات آن‌ها مدد نگیرد فهم آن‌ها بر او دشوار است.

تعلیمات کیمیاگران

کیمیاگران می‌گویند بر طالبان این علم لازم است سه امر را بدانند و به تعبیر روشن‌تر سه سؤال زیرا را جواب بگویند:

نخست این که: «آیا می‌شود؟» و دوم این که: «از کجا می‌شود؟» و سوم این که: «چگونه چنین می‌شود؟» و چون این سه امر را دانست و شناخت و در آن‌ها استوار شد به مطلوب خویش پیروز می‌شود و به نهایت خود در این علم می‌رسد.[3]

و عده‌یی گفته‌اند که امام محمد غزالی (در گذشتهٔ ۵۰۵ هـ.ق.) هم در این علم تألیفی داشته ولیکن بی‌شک این قول صحیح نیست چه عقل و فکر غزالی بالاتر از آن بوده که

---

۱. ابن‌خلدون: مقدمه تاریخ، ۵۹۲، چاپ مصر.

۲. همانجا، ۵۳۹، چاپ مصر. او را بلاتین (= Geber) گفته‌اند و به اختلاف از مردم طوس و طرطوس و حران یاد کرده‌اند.

۳. مقدمه، چاپ مصر، ۶۱۷.

چنین علم سخیفی را فرا گیرد. نیز عده‌یی این احوال و مذاهب را دربارهٔ کیمیا به خالدبن یزیدبن معاویه دانشمند برجسته امویان (درگذشتهٔ ۸۵ هـ.ق.)[۱] نسبت می‌دهند ولی بنظر برخی چون خالد از مردمان دورهٔ بدوات بوده، از این‌رو از بسیاری از علوم و صنایع دور بوده و چگونه ممکن است او بعلمی بپردازد که روش غریب دارد و ادراک آن مبنی بر معرفت طبایع مرکبات و مزاجات و وقوف به بسیاری از مطالب دیگر است[۲]

از روزگار قدیم نظر حکیمان و فیلسوفان دربارهٔ امکان علم کیمیا و استفادهٔ عملی از آن دو نوع بوده:

گروهی که انجام این کارها را ممکن می‌دانند دلیلشان این است که می‌گویند: معادن هفت‌گانهٔ زر و سیم و سرب و روی و مس و آهن و آهن‌چینی یا خارصینی همه در اصل یک چیزند و به اصطلاح اصناف یک نوع‌اند از کسانی که در اسلام به این طریق رفته‌اند ابونصرفارابی (درگذشتهٔ ۳۳۹ هـ.ق.) است و حکیمان اندلس و جملگی کسانی که عملا به کار کیمیاگری پرداخته‌اند. اینان جملگی در این طریقند و می‌گویند: حقیقت این معادن یکی بیش نیست و اختلاف آنها فقط در کیفیات است از قبیل خشکی وتری و سختی و نرمی و رنگها از زردی و سفیدی و سیاهی. و تمام این امور اصناف یک نوع‌اند.

گروهی که کیمیاگری را عملی نمی‌دانند و مدعیان طبقهٔ اول را نمی‌پذیرند دلیلشان این است که می‌گویند: این معادن از نظر فصول مختلف‌اند و از یک نوع نیستند بلکه انواع شان متباین است و هر یک از آن‌ها قائم بنفس خود است و از اینجاست که تحویل یکی از آن‌ها به دیگری، حتی با استعمال آلات و عقاقیر مختلف هم امکان ندارد... جالب اینجاست که برخی از صاحبان این فن، پا را فراگذاشته، مقامات حریری و کلیه و دمنه را هم جزو رموز کیمیا محسوب داشته‌اند![۳] حال که بالاجمال روشن شد کیمیاگری چیست؟ گوییم که رازی هم در کیمیا کار کرده و روزگاری در این هوس بوده که از مس طلا و از قلع نقره بسازد. حال کیفیت کار او بادیگران فرق داشته یا نه کاری نداریم؛ چه عده‌یی از

---

۱. اصفهانی، ابوالفرج: الاغانی، ۱۶/ ۹۳ـ۸۸، چاپ بولاق.

۲. ابن‌خلدون: مقدمه، ۶۱۷. ولی دوسلان. De Slane در مقدمه ترجمه خود از مقدمه ابن خلدون نظر او را ردکرده و ثابت کرده که خالد صنعت و طب را از راهبی رومی «ماریانوس» نام فراگرفت و کارهای مهم کرد و سه رساله نوشت. ← کارل بروکلمان: تاریخ الادب العربی، ۱/۲۶۳، ترجمه دکتر عبدالحلیم نجار، چاپ مصر، ۱۹۵۹، «...ولیس ابن خلدون علی حق فی التشکک فی خالد و علمه...»

۳. حاجی‌خلیفه: کشف‌الظنون، ۲/۳۴۳، چاپ ترکیه «وزعم بعضهم ان المقامات للحریری و کلیلةودمنة رموز فی الکیمیاء».

نویسندگان جدید گفته‌اند که اصلا کیمیا گری رازی صورتی جدا از کار دیگران داشته و در واقع سروکار و با کیمیا نبوده، بلکه موضوع بحث او شیمی به معنی امروزی است.

نظر ابن خلدون[۱] دربارهٔ کیمیا

بحث در این که کسب علم کیمیا صحیح است یا نیست و اگر نیست چرا رازی بـه اکتسابش همت گمارده بود، به این کتاب مربوط نیست و بی‌جهت هم نمی‌توان به بزرگان علم اعتراض کرد و تاخت و مانند بعضی از متهمان به‌علم هم نباید تنها بقاضی رفت همین قدر عرض می‌کنم که عده‌یی از بزرگان کسب این صناعت را بیهوده می‌دانسته و تعلیم رموز و قواعد آن را تباه کردن عمر می‌شمرده‌اند از آنجمله یکی فیلسوف ومورخ معروف عرب ابن‌خلدون است، او بحثی دقیق د رمقدمه تاریخ دربارهٔ کیمیا می‌کند و اعتقاد داردکه جماعتی کار نمی‌کنند و فقیر هستند و به هوس می‌افتند که از راه‌های آسانی به زر و سیم و ثروت برسند. اینان هر روز طرحی می‌ریزند و کارها می‌کنند تا بلکه ننگِ افلاس را از دامن بطالت خویش بزدایند. اما گروهی که راه صحیح می‌روند، می‌دانند بازی کردن با الفاظ و استفاده از قرع وانبیق هیچوقت برای انسان زر و سیم بوجود نمی‌آورد و باید از راه صحیح کسب معاش و تهیه وسایل زندگی وارد شوند و چون فکر خود را درست بکار می‌برند موفق می‌شوند. گروه اول خودکاری نمی‌توانند بکنند تنها از گذشتگان داستان هایی نقل می‌کنند و کارهای شگفت آن‌ها را برای مردم ساده‌دل و کوچک مغز بیان می‌کنند، و درماندگان و نیازمندان را باقول دادن آنها به ثروتمند شدن از راه کیمیاگری می‌فریبند و تا قضیه فاش شود از آن مکان به مکانی دیگر می‌روند و یا اگر قصد فریفتن دیگران را نداشته باشند، باری خود را می‌فریبند و یک عمر در طلب مقصود بیهوده می‌کوشند و سرانجام هم راه بجایی نمی‌برند!

به نظر ابن‌خلدون از این نوع حکیمان یکی **ابونصرفارابی** است که چون همیشه از نظر زندگی در تنگی و مضیقه بوده ازین روی متوسل به چنین کارها شده است و از حکیمان نوع اول ابن‌سیناست که وضع زندگی او سروسامانی داشت، لذا او هیچ وقت هوس چنین کارها را نکرد[۲]

---

۱. ابن‌خلدون، ابوزیدعبدالرحمن (در گذشته ۸۰۸ هـ.ق.) از مشاهیر مورخان و عالمان فلسفه تاریخ، مؤلف تاریخ بزرگ بنام العبر که مقدمه آن معروف است و بارها در مصر و بیروت و بغداد چاپ شده، و در تاریخ ۷ـ۱۳۳۶ هـ.ش.به خامهٔ مرحوم محمد پروین گنابادی بفارسی در آمده است.

۲. برای اطلاع بیشتر به ابن خلدون : مقدمه، ۶ـ۵۹۲؛ و حاجی خلیفه :کشف الظنون، ۲/ ۶ـ ۳۴۱

* * *

طریقهٔ رازی در پژوهش وبررسی این مسائل و کشف اسباب آن‌ها چه بود به درستی معلوم نیست، همین اندازه گفته شده که رازی از روش جابر بسیار استفاده کرده، ولیکن در برخی موارد هم از طریقهٔ او عدول کرده مثلا جابر اعتقاد داشته که تهیهٔ اکسیر نه تنها بامواد جمادی امکان دارد بلکه از مواد گیاهی و حیوانی هم می‌توان استفاده کرد، اما رازی در این راه بیشتر به مواد جمادی اعتقاد داشته و از مواد نباتی و حیوانی کم سخن گفته است. در این فن نیز رازی راه و روش خود را در تحقیق از دست نداده و پیوسته به مشاهده و تجربه بیشتر از قیاس تکیه کرده چه جابر قصد داشت که علت غایی اشیاء و مواد را دریابد در حالی که رازی را با این فکر کاری نبود و مثل بعضی از مشائیان و اهل تجربه منکر حصول آن بود.

دنیا را دیدم!

گفته‌اند: رازی کتابی در اثبات صناعت کیمیا تصنیف کرد و آن را بـه‌نام ابـوصالح منصوربن اسحق سامانی حاکم ری موشح نمود. ابوصالح از دیدن آن کتاب تعجب کرد و خوشوقت شد و او را هزار دینار بخشید و گفت: «می‌خواهم آنچه را در این کـتاب ذکـر کرده‌ای از قوه به فعل آوری.» رازی گفت: اینکار از اموری است که در آن پولهای زیـاد خرج می‌شود و نیازمند آلات و عقاقیر کم‌یاب ظریفی است و این کـارها پـر مشـقت و زحمت است، منصور گفت: هرچه از آلات و عقاقیر که بدان نیازمند باشی و تـمام آنـچه لایق این صناعت است ـ کاملا ـ ترا حاضر می‌کنم تا آنچه در این کتاب گفته‌ای عمل کنی، لیکن وقتی که عزم وی بر رازی محقق شد از اقدام به این کار عـاجز شـد و از انـجام آن ترسید. منصور به او گفت: گمان نمی‌بردم که حکیمی چون تو را راضی باشد دروغی را در کتاب خویش جای دهد و آن را به‌حکمت منسوب دارد و دل‌های سـاده مـردم را بـدان مشغول کند و از چیزی که از آن مرایشان را نفعی نیست، آنان را رنج دهد. سپس به رازی گفت: به سبب این که آهنگ خدمت ما کردی ـ در تألیفات کتاب ـ و زحمت کشیدی ترا هزار دینار پاداش دادیم و حال برای دروغی که در کتاب خویش آورده‌ای، ناچاریم تـرا عقوبت کنیم، پس با تازیانه بر سر رازی زد و سپس دستور داد با کتاب به سر وی زدند تا

ادامه پاورقی از صفحه قبل
رجوع فرمایند.

حدی که کتاب پاره پاره شد. پس از آن اسباب سفر وی را فراهم کرد وبه بغداد روانه‌اش کرد و نوشته‌اند که این ضربات سبب نزول آب در چشم وی شد، رازی پس از این واقعه به ازالهٔ آب سیاه از چشم خود اقدام نکرد و گفت: «دنیا را دیدم!»[۱]

چشم چند طبقه دارد؟

گویند. چون قداح را پیش رازی آوردند تا چشم اورا معالجه کند از آن پزشک پرسید که «چشم چند طبقه دارد؟» پزشک گفت: «نمی‌دانم!» رازی فرمود: «کسی که طبقات چشم را نمی‌داند، نمی‌خواهم چشم من را معالجت کند!»[۲]

با تمام این احوال کارهایی که رازی در کیمیا و نزدیک کردن آن به شیمی کرد بدون شک هیچ دانشمند دیگر اسلامی انجام نداده است.

رازی کارهای شایان توجه کرد، اگر به سیر تاریخ علم بشر بنگریم تمام علوم مثبته جدید که امروز در عمل هزاران گره را از مشکلات زندگی انسان‌ها باز می‌کند، در اول کار خود، یک امر موهوم و خیالی بیش نبود ولی با پیش رفت فکر بشر کم‌کم از عالم علوی خیال به جهان سفلی عمل آمد و صورت یک **علم تحصلی**[۳] به خود گرفت فی المثل علم النفس قدیم به‌صورت روانشناسی تجربی جدید درآمد، وعلم تشریح و سایر قسمت‌های مربوط به اعضای بدن به صورت تجربی درآمد و علمی جدید شد. و صدها مثال دیگر از این فنون و علوم می‌توان ذکر کرد که در اول جز وهمی و خیالی بیش نبود، و حالا نیز تئوری‌های بزرگ دانشمندان و فرضیه‌های عظیم اهل علم شباهتی به این مطلب دارد.

رازی نیز از کیمیا شروع کرد و بانبوغ و دهاء کم‌نظیر خویش به شیمی آزمایشی نزدیک شد.

او از «نوشادرکلر» استفاده زیادی کرد، و از آن «ماءالنوشادر» یا آمونیاک و «دهن‌النوشادر» یا جوهر نمک درست کرد. در اثر حرارت دادن و به اصطلاح تصعید وتقطیر نوشادر با زاج‌ها، مخلوطی از جوهر گوگرد و سولفات آمونیوم تهیه کرد و نیز در تهیهٔ الکل و بعضی داروها روش علمی صحیحی بکار برد.

در اینجا بی‌فایده نیست بگوییم که در آثار رازی، اسماء بسیاری از آلات و ابزار به فارسی است و به نظر بعضی این امر نشان دهندهٔ آن است که پاره‌یی از معلومات رازی از

---

۱. ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۱۹۴/۲، چاپ تهران. «...ثم امرأن تضرب بالکتاب علی رأسه حتی یتقطع ثم جهزه و سیر به الی بغداد، فکان ذلک الضرب سبب نزول الماء فی عینیه ولم یسمح بقدحهما، وقال: قدرأیت الدنیا.»

۲. جرجی زیدان: آداب اللغة العربیة، ۲۱۸/۲، مصر، ۱۹۳۰.

3 - Positive Science.

روی کتابهای فارسی بوده است.

رازی زبان یونانی می‌دانسته؟

بعضی نوشته‌اند: «به حدس قوی، رازی زبان یونانی می‌دانسته و با نوشته‌های کیمیا وی یونان مستقیماً آشنا بوده و از آن‌ها استفاده کرده است»[۱] شک نیست که رازی از علوم کیمیاوی یونان بهره برده است اما این که به حدس قوی زبان یونانی می‌دانسته، درست معلوم نیست، زیرا در هیچ یک از مآخذ مربوط به رازی، حتی مآخذ نزدیک به زمان او، اشاراتی به این مطلب نکرده‌اند.

از معروفترین رسالات رازی در باب کیمیا یکی «سرالاسرار» نام دارد[۲] که بیرونی سال‌ها در طلبش بود و چون آن را یافت، رساله‌یی در برخی اشتباهات آن نوشت. در پایان این گفتار می‌گوییم: شک نیست که رازی از مفاخر علمی ایران و از نوابغ بلند آوازهٔ ماست ولیکن گفتن این که:

«رازی در سدهٔ سوم هجری درست در شیمی جدید کار می‌کرد»، به این می‌ماند که از شبنمی دریا بسازند و از توده‌یی ریگ، کوه دماوند!

۱. بیانی، حسینعلی: «مجله معارف اسلامی» شماره ۸۵/۶.
۲. برخی این کتاب را: سفرالاسرار، نقل کرده‌اند.

فصل پنجم

ابونصر فارابی[1]

(۲۵۹-۳۳۹ ه.ق.)

طفلی زشما در بر ما محبوس است
او را به خلاص همتی بگمارید.
فارابی

۱. حیات او

پس از روزگار ترجمهٔ آثار یونانی به زبان تازی، نخستین حکیم وفیلسوف جامع ایرانی بدون هیچ تردیدی فارابی است.

ابونصر محمد بن طرخان بن اوزلغ فارابی، که او را فیلسوف المسلمین نام داده‌اند، بی شک یکی از بزرگترین فیلسوفان اسلام و یکی از نوابغ ایران است.

در نام و اصل و نسب و منشأ او میان عالمان رجال اختلاف است. بعضی او را پارسی وجماعتی او را ترکی گفته‌اند[2]. ابن الندیم در: الفهرست، و شهر زوری در: تاریخ الحکماء، وابن ابی اصیبعه در: طبقات الأطباء نسبت او را فارسی می‌دانند و برخی از دانشمندان روزگار ما هم بر این عقیده‌اند. اما برخی از اصحاب ترجمه، بویژه ابن خلکان و یاقوت و

1 . Alpharabius; Al - Pharabi; Al - Fárábi.

۲ . ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۲ / ۱۹۲ «ابونصر محمد بن طرخان بن اوزلغ الفارابی الترکی الحکیم المشهور...»

صاحب روضات الجنات گروهی دیگر او را ترکی الاصل گفته‌اند.

ما در اینجا وارد این بحث نمی‌شویم که از این دو گروه کدام صحیح می‌گویند، همین اندازه گوییم که تا اواخر سدهٔ چهارم هجری کسی را نمی‌دانیم که فارابی را ترک دانسته باشد، ولیکن بعد از سدهٔ چهارم، بعضی از دانشمندان رجال ـ چنانکه گفتیم ـ این موضوع را پیش کشیده‌اند. جماعتی هم این قول را که فارابی ترکی است افسانه دانسته‌اند. گذشته از این مطلب ما اگر قول این گروه را هم بپذیریم باید در نظر داشته باشیم که این نقاط یعنی چاچ و سمرقند و فاراب وغیره در آن دوره تحت تصرف و تسلط پادشاهان ایرانی و فارسی بوده وجزو اراضی و حکومت‌نشین سلاطین ایرانی محسوب می‌شده است.

ولیکن یک اشتباه دیگر، این ظن را نیرو داده است و آن، ظن کسانی است که فاراب را با فاریاب یکی دانسته‌اند. بدین معنی که عده‌یی می‌گویند: فارابی از فاراب خراسان است در حالی که فاراب در خراسان نیست چه شهری که در خراسان است «فاریاب» است نه فاراب، و یاقوت در معجم البلدان گوید: «فاریاب شهر مشهوری است در خراسان از اعمال جوزجان در نزدیکی بلخ، و بعضی از پیشوایان دانش بدآنجا منسوب‌اند از جمله محمد بن یوسف فاریابی، یار ومصاحب سفیان ثوری...»[1]

وهمو در ذیل فاراب گوید: «ولایتی است در ماوراءالنهر سیحون از تخوم بلاد ترک...» و از اینجا شاید احتمال بتوانیم داد که آنان که فارابی را منسوب به بلاد ترک دانسته‌اند اشتباهشان از اینجا ناشی شده است که: فاریاب را با فاراب یکی گفته‌اند.

بهرحال ما از روزگار زندگی وجریان حیات فارابی چیز زیادی نمی‌دانیم و نیز بطور قطع ویقین نمی‌دانیم که سیر تحصیل وکسب دانش وبینش او به چه نحوی بوده است.

گفته‌اند که: پدر فارابی «امیر لشکر» بوده و اصل او پارسی، و خود فارابی در وسیج یکی از دیه‌های کوچک فاراب ماوراءالنهر متولد شده است[2].

فارابی یک بار به قصد تحصیل از ماوراءالنهر به بغداد آمد وبیشتر علوم را در همانجا فراگرفت. چون در عربیت ورزیده شد، در حران به حلقهٔ درس معلمی نصرانی در آمد به نام یوحنا بن حیلان[3] و پیش همو و شاید گروهی دیگر از ترسایان مجموعه‌های

---

۱. حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۳/ ۲ ـ ۸۴۱، چاپ وستینفلد (افست اسدی، ۱۹۶۵).

۲. همانجا، ۳/ ۴ ـ ۸۳۳، چاپ ستینفلد.

۳. این کلمه را در متون مختلف به کتابت‌های گوناگون نوشته‌اند. در «وفیات» خیلان و در یاقوت جیلان آمده است ولیکن در متون جدید عربی حیلان ذکر شده و صحیح همین است. این (یوحنابن حیلان) در روزگار

ادامه پاورقی در صفحه بعد

ثلاثی ورباعی[۱] را فرا گرفت. فارابی بار دیگر به بغداد باز آمد و به خواندن کتابهای ارسطو وتأملات فلسفی خویش پرداخت وبیشتر کتابهای ارسطو را بدقت خواند و در وقوف و آگاهی بدقایق آن کتب مهارت یافت وسپس به خواندن کتاب «نفس» ارسطو آغاز کرد و آنرا به کرات خواند، چنانکه در آخر کتاب نفس ارسطو، مکتوبی از او یافتند که نوشته بود **«انی قرأت هذا الکتاب مأئه مرة ـ من این کتاب را صدبار خواندم[۲].»**

و هم از او نقل شده است که من کتاب **سماع طبیعی** ارسطورا چهل بار خواندم وباز هم بدان نیازمندم[۳].

۲. تو داناتری یا ارسطو؟

فیلسوف ما چندان در تفسیر و شرح و دقت در معانی افکار ارسطو تبحر یافت که به‌قول **قرطبی** در **طبقات الحکماء**، «مشکلات آنرا حل و اسرار آن را کشف کرد و آنها را در کتابهای صحیح عبارت، لطیف اشارت تدوین کرد و آنچه راکه **الکندی**[۴] و دیگران در

ادامه پاورقی از صفحه قبل

المقتدر عباسی در (مدینةالسلام) وفات یافت. (مسعودی التنبیه والاشراف، چاپ لایدن، ۱۲۲؛ وابن القفطی تاریخ‌الحکماء ۲۷۷، چاپ لایپزیک، ۱۹۰۳).

۱. مجموعه ثلاثی شامل نحو وبلاغت ومنطق، ومجموعه رباعی شامل: حساب، موسیقی وهندسه وفلک است، وبلاتین اولی را Trivium و دومی راQuadrivium گفته‌اند.

۲. ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۱۹۲/۲، چاپ تهران.

۳. ابن ابی اصیبعه: طبقات الاطباء، چاپ بیروت، ۶۰۶

۴. ابو یوسف یعقوب بن اسحق الکندی (در گذشته حدود ۲۶۰ ه.ق.) منسوب به پادشاهان **کنده** واز دودمان عربی خالص است از این رو **فیلسوف العرب** لقب یافته است: او معاصر **مأمون** و در فلسفه و حساب و منطق و موسیقی وهندسه وطبیعت اعداد وعلم نجوم استاد بود.

گویند: **کندی** یک جمله از مخنثی شنید و آنرا یادداشت کرد: مردمان او را بدین کار سرزنش کردند. گفت: چه بسا زبان نامردی که سخنی مردانه بگوید. و بیقدری غواص یا فروشنده گرانقدری گوهر را زیان ندارد = سمع الکندی کلمة مخنث فکتبها، فلاموه علی ذلک. فقال: رب لسان خنث نبج لفظاً فحلا، والجوهرة النفیسة لایشینها سخافة غائصها ولادناءة بائعها.» (اصفهانی راغب: محاضرات، ج ۱، ص ۵۰، چاپ بیروت) ابن الندیم و گروهی از پژوهشگران ۲۳۱ کتاب و رساله در علوم مختلف از او یاد کرده‌اند که به ترتیب از اینقرار است:

در فلسفه ۲۲ کتاب؛ در حساب ۱۱ کتاب؛ در نجوم ۱۹ کتاب؛ در هندسه ۲۳ کتاب؛ در فلکیات ۱۶ کتاب؛ در طب ۲۲ کتاب؛ در جدل ۱۷ کتاب؛ در سیاسات ۱۲ کتاب؛ در احداث ۱۴ کتاب؛ در طبیعیات ۳۳ کتاب؛ در کریات ۸ کتاب؛ در منطق ۹ کتاب؛ در موسیقی ۷ کتاب؛ در احکام ۱۰ کتاب؛ در نفس ۵ کتاب؛ در ابعاد ۸ کتاب؛ در مقدمه معرفت ۵ کتاب. (برای اطلاع بیشتر درباره او ← : الفهرست ۲۲۵/۱؛ اخبار الحکماء ۲۴۰؛ طبقات الاطباء، ۲۰۶/۱، چاپ مصر).

صناعت تحلیل و شیوه‌های تعلیم از آنها غفلت کرده بودند بیان کرد و آنگاه در کتابی به نام **احصاء العلوم** آنها را تعداد کرد و تعاریف واغراض آنها را بدست داد، بطوری که طالبان علم همواره از نظر و دقت و طلب راهنمایی از آن بی نیاز نیستند.»[۱]

این امور باعث شد که فارابی را **معلم الثانی یا ارسطوی دوم**[۲] لقب دادند. حاجی خلیفه از حاشیهٔ **مطالع** نقل کرده است که: «مترجمان مأمون از کتابهای یونان ترجمه‌های مخلوطی انجام داده بودند که ترجمهٔ یکی با ترجمهٔ دیگری توافق نداشت، و این ترجمه‌ها همچنان بدون تحریر و شرح و پیرایش مانده بود؛ بلکه نزدیک بود که از میان برود، تا اینکه حکیم فارابی بوجود آمد؛ آنگاه پادشاه زمان او یعنی: منصور بن نوح السامانی از او خواست که این ترجمه‌ها را گرد آورد و از میان آنهاتر جمهٔ ملحض و مهذب وپیراسته‌یی که مطابق حکمت باشد بپردازد. فارابی این دعوت را پذیرفت، و چنانکه او خواسته بود کرد، وکتاب خویش را **تعلیم ثانی** نام نهاد، و از این رو او را **معلم ثانی** لقب دادند. واین کتاب همچنان به صورت مسوده در خزانه منصور مانده بود تا اینکه **ابن‌سینا** بر آن اطلاع یافت واز خلاصهٔ آن کتاب «شفاء» را ساخت. و از بیشتر جاهای شفا فهمیده می‌شود که خلاصهٔ تعلیم ثانی است.»[۳]

این قول راکه حاجی نقل کرده است و از چند نظر قابل تردید و تأمل است فقط برای مزید اطلاع نقل کردیم والا درباره علت ملقب شدن فارابی به **معلم ثانی** قول معقول و صحیح آنست که ابن خلدون گفته است:

«ارسطو را معلم اول بدین جهت گفته‌اند که او آنچه از مباحث و مسائل منطق متفرق وپراگنده بود جمع کرد ودر تهذیب آنها کوشید و بنای آنرا استوار کرد و اول علوم حکیمه و فاتحهٔ آن‌ها قرار داد، و به سبب آنکه فارابی در این راه کوشید و تمام آن مسایل را از ترجمه‌های پراگنده ومشوش گرد آورد و در کتابی خلاصه کرد او را شبیه **ارسطو** کرد و از این رو او را **معلم ثانی** لقب دادند.»[۴] گویا فارابی به ارزش کار خود واقف بوده است که وقتی از او پرسیدند:

«آیا تو داناتری یا ارسطو؟» در جواب گفت: «اگر من در زمان او بودم البته

---

۱. ابن القفطی، تاریخ الحکماء چاپ مصر، ۱۹۲.

۲. The Second Aristotle نگاه کنید به:

Albert E. Avey , *Handbook in the history of philosophy* , p. 80 , New york , 1961

۳. حاجی خلیفه: کشف الظنون. ۹۹۹/۳، چاپ مصر.

۴. ابن خلدون: مقدمه تاریخ، ۵۳۷، چاپ مصر، سال ۱۳۴۹ هـ.ق.

بزرگ‌ترین شاگرد او بودم.»[1]

۳.فارابی در دربار سیف‌الدوله

چون فارابی روزگاری در بغداد زیست و در آموختن فلسفه تا سر حد کمال کوشید وبررموز و دقایق این علم آگاهی یافت از بغداد به حلب رفت، و شک نیست که یکی از علل کوچ او اضطرابات سیاسی بود که در بغداد بهم رسیده بود.[2] امیر حلب در این روزگار **سیف‌الدوله حمدان**[3] بود. آورده‌اند که چون ابونصر فارابی به مجلس سیف‌الدوله در آمد ــ و آن مجلس، مجمع فضلاء در همهٔ معارف بود او را به خدمت سیف الدوله در آورده‌اند در حالی که لباس ترکان پوشیده بود، واو همیشه این لباس را مـی‌پوشید، سـیف‌الدوله او را گفت: بنشین. فارابی گفت: کجا بنشینم؛ اینجا که منم یا آنجا که تویی؟! سیف‌الدوله گفت: آنجا که تویی. پس فارابی از روی شانه‌های مردم بگذشت وخود را به‌مسند سیف‌الدوله رسانید.

سیف‌الدوله را بندگان خاصی بود که با آنها به زبان ویژه‌یی سخن گفتی وکم کسی آنرا شناختی؛ با آن زبان به حاجبان گفت: «این شیخ ادب فرو گذاشت، من از او مطالبی بپرسم، اگر نتواند همه را پاسخ دهد او را بیرون کنید یا بسوزانیدش!» ابونصر به آن زبـان ویـژهٔ پادشاه گفت: «یا امیر، صبر کن که کارها همه به عواقب آن وابسـته است.» سـیف‌الدوله شگفت ماند. پرسید: آیا تو این زبان را می‌دانی؟ گفت: آری، من هفتاد زبان می‌دانم. آنگاه با عالمان حاضر در مجلس بسخن پرداخت، ودر همهٔ فنون سخن او برتر و بهتر بود سخن دیگران فروتر، تا جملگی فروماندند و خواستند تا تقریرات او بنویسند؛ سیف‌الدوله آنها را از آن کار منصرف کرد وبا ابونصر خلوت کرد و او را گفت:

ـ آیا چیزی می‌خوری؟

ـ ابونصر: نه

---

۱. ابن خلکان، وفیات الاعیان، ۱۹۷/۲.

۲. دبور: تاریخ فلسفه اسلام، ۹۷، متن انگلیسی.

۳. ابوالحسن علی بن عبدالله بن حمدان، در سال ۳۰۱ یا ۳۰۳ هجری متولد شده و در ۳۵۶ هجری در حلب وفات کرد. بنوحمدان در فصاحت و سماحت وخردمندی مشهور بودند، و سیف‌الدوله مذکور، نامی‌ترین آنـها، به‌سبب شاعری وحربهایی که با روم و یونان کرد و رعایتی که از دانشمندان نمود مشهور گشت. « و در دربار هیچ یک از پادشاهان ــ به جز خلیفگان عباسی ــ باندازه دربار او بزرگان شعر وستارگان دانش جمع نشدند.» (بـرای اطلاع بیشتر نگاه کنید به ابن خلکان: و فیات الاعیان، ۱ / ۳ ـ ۴۶۱، چاپ مصر؛ ابن اثیر: الکامل فی‌التاریخ، ۵۸۰/۸، حوادث سال ۳۵۶)

ـ آیا چیزی می‌نوشی؟
ـ ابونصر: نه
ـ سیف الدوله: می‌خواهی که چیزی بشنوی؟
ـ ابونصر: آری!

پس سیف‌الدوله به احضار خنیاگران دستور داد. تمام کسانی که در این فن ماهر بودند با انواع آلات موسیقی حاضر آمدند. هیچیک از آنها چیزی ننواخت مگر اینکه فارابی بر او عیب گرفت و گفت: خطا کردی[1]!

سیف‌الدوله گفت: در این صنعت هم چیزی می‌دانی؟

ابونصر: آری دانم ونیکو دانم!

آنگاه از میان خویش کیسه‌یی بیرون کرد و باز کرد و از آن چوبهایی بدر آورد و آنها را ترکیب کرد و بنواخت. حاضران مجلس همه بخندیدند؛ ابونصر آنرا باز گشاد واین بار بطرزی دیگر ترکیب کرد و بنواخت، همهٔ حاضران بگریستند؛ فارابی بار دیگر آنرا بگشود و ترکیب آنرا تغییر داد و بگونه‌یی دیگر بنواخت؛ این بار همهٔ مجلسیان بخواب رفتند. فارابی آنها را خوابیده گذاشت و بیرون آمد. گفته‌اند: آلتی که قانون نامیده می‌شود از ساخته‌های اوست[2].

شک نیست که این سخن به داستان وافسانه بیشتر می‌ماند تا به واقعیت، ولیکن چون گاه گاه آوردن داستان در ضمن تحقیق خالی از فایده نیست بنقل این داستان مبادرت کردیم.

فارابی پیوسته تنها بود و با مردم معاشرت نمی‌کرد و آن زمان هم که در بغداد و دمشق بود یا در کنار جویباران ویا در دامن کوهساران و بوستانها زندگی می‌کرد[3]، وبیشتر

---

۱. فارابی در موسیقی چندین کتاب و رساله نوشته. اما بی شک بزرگ‌ترین کتاب او الموسیقی الکبیر نام دارد که اخیراً به تحقیق و شرح و مراجعه و تصدیر غطاس عبدالملک خشبه و دکتر محمود احمد الحفنی در ۱۲۰۸ صفحه در مصر چاپ شده. باسیر در این کتاب به راستی پژوهنده در می‌یابد که فارابی بزرگ‌ترین موسیقی‌دان اسلام و ایران بوده و «هنوز هم مانند این کتاب بوجود نیامده = فهواعظم ما وضعه المسلمون فی هذه الصناعة منذالاسلام الی وقتنا هذا!» فارابی این کتاب را بخواهش «ابو جعفر محمد بن القاسم الکرخی» که از سال ۳۲۲ تا ۳۲۹ هـ. وزیر «ابو العباس الراضی بالله» خلیفه عباسی بوده، نوشته است. (مقدمه الموسیقی الکبیر، ۳۵، چاپ مصر، بی .تا.).

۲. ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۱۹۲، چاپ تهران. این داستان در منتخب رسائل اخوان الصفاء ۱/ ۴ ـ ۱۳۳ چاپ دکتر نصری نادر نیز آمده اما از فارابی نامی نبرده است.

۳. «وکان مدة مقامه بدمشق لا یکون غالباً الا عند مجتمع ماء اومشتبک ریاض...» (ابن خلکان :

کتابهای خود را همانجا می‌نوشت و آنان که شوقی بدیدار او داشتند در آنجا بحضرتش می‌شتافتند و از او کسب دانش می‌کردند.

فارابی در روزگار خود پارساترین مردم بود؛ هیچوقت به کار مسکن ومعیشت کوشش نکرد. نوشته‌اند که سیف‌الدولهٔ مذکور روزی چهار درهم از بیت‌المال به او مقرری می‌داد و او در نهایت قناعت وبزرگ منشی با آن زندگی می‌کرد.

و نیز گفته‌اند که: فارابی باغبانی می‌کرد و از در آمد آن زندگی می‌کرد و شبها برای مطالعه از چراغ پاسبانان و داروغگان استفاده می‌کرد. از این‌رو در حق او گفته‌اند: «عاش الفارابی فی دولة العقل ملوکاًو فی العالم المادی مفلوکاً[۱] فارابی در دولت عقل همچون شاهان زندگی می‌کرد در حالی که کمیت او در زندگی مادی لنگ بود.»[۲]

«ابن ابی‌اصیبعه» نقل کرده که فارابی فقط ماءالقلوب برگان وشراب ریحانی می‌خورد و جز آن چیزی نمی‌خورد، همو پس از نقل مطلب مزبور، مستمری چهار درهم او را نقل کرده است[۳]، و بنده نمی‌دانم کسی با این پول کم چگونه آن غذا را می‌خورد و آن شراب را تهیه می‌کرد؟ هم مگر این هم از معجزات حکمت باشد یا از کرامات ناقل این کلام!

و نیز گوید: سبب اشتغال فارابی به حکمت آن بود که شخصی چند عدد از کتابهای ارسطو را نزد وی به ودیعت نهاد و فارابی اتفاقاًبر آن کتابها نظر افکند موافق طبعش آمد و بخواندن آنها برانگیخته شد و همواره آنها را می‌خواند و در فهم آنها می‌کوشید تا ـ فی الحقیقه ـ فیلسوف شد.

این حرف هم درست به نظر نمی‌آید، چه تا کسی مایهٔ کافی از علوم ـ بویژه از مقدمات ـ نداشته باشد یکدفعه با دیدن چند کتاب مشکل ـ آنهم از ارسطو ـ باور نمی‌توان کرد که بخواندن و فهمیدن آنها میل و شوق بیابد؛ این نیز به داستان آن عارف می‌ماند که در آب سرد تن خود را شست وبیرون آمد وگفت: امسیت کردیاً و اصبحت عربیاً.»

هم چنین از این قبیل است داستانی که برخی از اهل ترجمه آورده‌اند که او به تمام زبانهای عالم یا هفتاد لغت تکلم می‌کرد؛ زیرا چنانکه از کتابهای فارابی بر می‌آید زبان

ادامه پاورقی از صفحه قبل

وفیات، ۱۹۳/۲)

۱. احمد لطفی جمعه: تاریخ الفلسفة الاسلام فی المغرب والمشرق، ۱۴ چاپ مصر، سال ۱۳۴۵ هـ.ق.

۲. الریحانی: هوالشراب الصرف المفرح الطیب الرائحة = ریحانی شرابیست ناب وخوش بو و نیرو بخش. (دزی:«ذیل» قاموس، ماده ریحان).

۳. ابن ابی‌اصیبعه: طبقات‌الاطباء، ۶۰۴، چاپ بیروت.

ترکی وفارسی را می‌دانسته است و به عربی نیکو می‌نوشته بدانسان که نوشته‌های او از جمال بلاغت خالی نیست، جز اینکه به نقل الفاظ و جمله‌های مترادف ولعی تمام داشته است واین امر تا حدودی مانع از دقت در تعبیرات فلسفی او نیز شده است[۱].

* * *

در کیفیت وفات فارابی دو قول است، برخی گفته‌اند: فارابی در صحبت بعضی از اصحاب ویاران خویش از شام، بطرف عسقلان[۲] مسافرت می‌کردند، در اثناء راه به جماعتی از اوباش وحرامیان برخوردند. ابونصر گفت: آنچه از مال دنیا با ما هست همه را به شما دهیم ما را رها کنید تا سر خود گیریم. دزدان نپذیرفتند و سرانجام کار از مقال به جدال کشید و در ضمن آن ابونصر وهمهٔ یاران به قتل رسیدند[۳].

این سرگذشت مرگ فیلسوف ما بود؛ فیلسوفی که چون **افلاطون** در آرزوی مدینهٔ فاضله بود واز طبایع ابناء جنس خویش بی خبر بود!

گروهی دیگر گفته‌اند که: فارابی به مصر مسافرت کرد و از آنجا به دمشق برگشت و از آنجا پیش سیف‌الدوله علی‌بن‌حمدان رفت و در آنجا وفات کرد و سیف‌الدوله با پانزده تن از خاصان خویش بر او نماز کرد[۴].

وفات فارابی به‌اصح اقوال در سال ۳۳۹ هجری بوده است[۵].

۴ـ تألیفات فارابی واهمیت آنها:

پیش از همه چیز باید دانست که فارابی در فکر آن بوده که متنی منقح و پیراسته از آثار ارسطو تهیه کند این کار را نخستین بار **الکندی** (متوفی بسال ۲۶۰ قمری/۸۷۳ میلادی) شروع کرد وهمو بود که کوشید ارسطو را به عنوان فیلسوفی کامل وجامع معرفی

---

۱. دبور: تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ترجمه عبدالهادی ابوریده، ۱۹۷، چاپ مصر.

۲. عسقلان: شهری است در شام از اعمال فلسطین. (حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۶۷۳/۳).

۳. شهرزوری: کنزالحکمه، ۳۹/۲، ترجمه مرحوم ضیاءالدین دری، چاپ تهران.

۴. ابن ابی‌اصیبعه: عیون‌الانباء، ص ۶۰۳، چاپ بیروت.

۵. قاضی صاعد در طبقات‌الامم، ص ۶۳ و ابن ابی‌اصیبعه در (در طبقات‌الاطباء، ۶۰۵) و ابن‌القفطی در **تراجم‌الحکما** ص ۱۸۳ و ابن‌خلکان در (وفیات‌الاعیان، ۱۹۳/۲) و ابن‌اثیر در (الکامل فی التاریخ، ۴۹۱/۸، چاپ بیروت)، اتفاق کرده‌اند که وفات فارابی ۳۳۹ هجری بوده است و چون اغلب همین مترجمان حدود هشتاد سال عمر برای او ذکر کرده‌اند، از این رو تاریخ تولد فارابی تقریباً بسال ۲۵۹ هجری خواهد بود. عین عبارت ابن‌اثیر در باب وفات فارابی اینست «وفیها [ای سنة ۳۹۹] توفی‌ابونصرمحمدبن‌محمدالفارابی‌الحکیم‌المعروف صاحب‌التصانیف...»

کند؛ لیکن فارابی در تحصیل معرفت وشناخت ارسطو بدان حدکوشید که بتصدیق همگنان بر **الکندی** تفوق یافت[۱]، و دانشمندان پس از او به آثار او بیشتر اعتماد کردند تا به آثار الکندی.

فارابی هر چه از ترجمه‌های علوم اوایل نادرست و نامدون یافت، در تدوین و پیرایش آنها کوشید و آنها را خلاصه کرد ومیان مردم رواج داد. ابن‌ندیم گوید: فارابی هر آنچه از کتابهای ارسطو پیدا کرد تفسیر کرد واین کتابها هم اکنون میان مردم دست بدست می‌رود.

در تعداد کتابهای فارابی و آنچه از آنها بر جای مانده، میان اصحاب ترجمه اختلاف است. **ابن القفطی**، هفتاد و چهار کتاب و رساله، و **ابن ابی اصیبعه**، یکصد وشانزده کتاب یا رساله، و**ابن‌الندیم**، هفت رساله در منطق از او یاد کرده‌اند یا به اسم و رسم نوشته‌اند.

لیکن آنچه از کتابهای فارابی بر جای مانده، حدود ۱۲ رساله وکتاب در منطق و دیگر علوم است که در کتابخانه‌های اروپا موجود است؛ برخی از آنها به لاتین یا عبری نقل وترجمه شده است[۲] و اخیراً برخی از آنها در مصر و بیروت و حیدر آباد به چاپ رسیده است.

از آثار فارابی آنچه در سیاست وادب بازمانده چند کتاب یا رسالهٔ معتبر است که در زیر مختصری دربارهٔ آنها بحث می‌کنیم:

۱. **مبادی آراء اهل المدینة الفاضلة**، که بیشتر افکار تازهٔ فارابی را در این کتاب توان یافت. این کتاب را **دیتریسی**[۳] بسال ۱۸۹۵ چاپ کرد؛

۲. **احصاء العلوم والتعریف بأغراضها**، که به منزلهٔ مجموعه‌یی از همهٔ دانش‌های عصر فارابی و تعاریف و خلاصهٔ آنهاست. در اهمیت این کتاب همین بس که گفته‌اند: «طالبان علم بهیچ روی از مطالعه و راهنمایی آن بی‌نیاز نیستند.»[۴] ترجمه لاتین این کتاب در تمام

---

۱. «درس کل ما درسه الکندی وفاقه فی کثیر منها وخصوصاًفی المنطق.» (جرجی زیدان: آداب اللغة العربیة، ۲۱۳/۲، چاپ اول).

۲. یازجی و کرم: اعلام الفلسفة العربیة، ۱۸۴، چاپ بیروت، ۱۹۶۵.

۳. Dieterici این کتاب به انگلیسی تحت عنوان "Views of the Citizens of the Perfect State." ترجمه شده است.

۴. ابن‌القفطی: اخبارالحکماء، چاپ مصر، ۱۸۲ «... لم یسبق الیه و لا ذهب احد مذهبه فیه، و لا یستغنی طلاب العلوم کلها عن الاهتداء به و تقدیم النظرفیه...»

قرون وسطی معروف بوده است و تحت عنوان **دربارۀ علوم یا دربارۀ منشأ علوم**[1] میان دانش پژوهان دست بدست می‌گشته است. در این کتاب فارابی همۀ دانش‌های انسان را تحت هشت موضوع مورد مطالعه وبحث قرار می‌دهد:

۱. نحو؛ ۲. منطق ـ که شامل معانی بیان و شعر هم می‌شود؛ ۳. ریاضیات (که شامل مبحث نور یا مناظر ومرایا، نجوم، موسیقی، علم اثقال، مکانیک هم می‌شود)؛ ۴. فیزیک (که شامل علم کائنات جو، گیاه‌شناسی، جانورشناسی و روانشناسی هم می‌شود.)؛ ۵. مابعدالطبیعه (متافیزیک)؛ ۶. سیاست، ۷. علم قوانین (فقه)؛ ۸. علم کلام.[۲]

۳. **ماینبغی ان تعلم قبل الفلسفة یا ما ینبغی انَ یقدم قبل تعلم الفلسفة**، چنانکه از نام کتاب معلوم می‌شود، فارابی در این کتاب می‌گوید: خواندن علوم طبیعی و عقلی ما را بر آن می‌دارد که احکام وقضایای خود را تصحیح و استوار کنیم و در این راه روشی معقول و صحیح پیش گیریم و این کار جز با ورزیدگی در هندسه و منطق امکان‌پذیر نیست[۳]. نیز فارابی در این کتاب می‌گوید: «استاد فلسفه باید نیک‌خو و پرهیزگار باشد، واز شهوت کناره گیرد، بدانسان که شهوت او فقط برای تحری حقیقت و پژوهش دانش بکار رود، استاد فلسفه باید به قیاس [منطق] ارسطو تا بدان حد دوستدار باشد که راهنمای او باشد نه آنکه منطق ارسطو را بر حق بگزیندا و نباید مبغض باشد که این خصلت او را بتکذیب حق وادارد[۴].»

بیهقی و شهرزوری نیز از فارابی نقل کرده‌اند که: «آنرا که به تحصیل حکمت آغاز می‌کند، شایسته چنانست که جوان و تندرست باشد؛ آداب بزرگان را فراگرفته باشد؛ قرآن ولغت و علوم شرع را نیکو بداند و عفیف و راستگو باشد؛ از زشتکاری و حیله‌گری و خیانت و مکر دوری جوید؛ از کار زندگی و وجه معاش فارغ البال و آسوده خاطر باشد؛ هیچ یک از ارکان شریعت را فرو نگذارد وادبی از آداب آنرا ترک نکند؛ دانش و دانشمندان را بزرگ دارد؛ هیچ چیز را نزد او باندازۀ دانش قدر و منزلت نباشد، و علم خود را پیشه ودکان قرار ندهد؛ و آنکس که جز اینها باشد، حکیمی دروغین است[5]!»

۴. **کتاب السیاسةالمدینة** که آنرا **اب شیخو** بسال ۱۹۰۲ در بیروت چاپ کرد. جرجی

---

1 . *On the Sciences*, or *On the origin of the Sciences.*

۲. *Encyclopeadia Britannica*، ۳۸۵/۸، چاپ ۱۹۶۹،لندن

۳. ماینبغی أن یقدم قبل تعلم الفلسفة، ۱۲ ـ ۱۱.

۴. همانجا، ۱۳.

۵. بیهقی: تتمه صوان‌الحکمة، ۱۵ ـ ۱۴؛ و کنزالحکمه، ۱۸۱/۲، ترجمه فارسی، بخامه مرحوم دری.

زیدان گوید: این کتاب از قبیل کتب مربوط به **اقتصاد سیاسی** است که اهل تمدن جدید چنان می‌پندارند که از مخترعات آنهاست، در حالیکه فارابی هزار سال پیش در آن موضوع کتاب نوشته است[1].

۵. **الجمع بین رأیی الحکیمین: افلاطون الالهی و ارسطو طالیس**، که فارابی به گمان خود در این کتاب نشان داده است که میان عقاید فلسفی و اجتماعی افلاطون و ارسطو اختلاف وتضادی وجود ندارد. ما به زودی در این موضوع بحث خواهیم کرد.

۶. **رسالة فی ماهیة العقل**، در این رساله فیلسوف ما عقول مختلف را تحدید و تعریف کرده است و مراتب آنها را بیان داشته است.

۷. **تحصیل السعادة**، که در اخلاق و فلسفهٔ نظری است.

۸. **أجوبة عن مسائل فلسفیة**؛ که پاسخ هایی است در باب سؤالات فلسفی.

۹. **رسالة فی اثبات المفارقات**، که باز دربارهٔ موجودات غیر مادی بحث می‌کند.

۱۰. **اغراض ارسطو طالیس فی کتاب ما بعدالطبیعة**، این کتاب یکی از بهترین کتابهای فارابی است و آنرا دربارهٔ تفهیم اغراض مقاصد کتاب **ما بعد الطبیعه** ارسطو نوشته است. ارزش این کتاب را از داستان زیر می‌توان فهمید:

ابن سینا می‌گوید[2] که: «چون به آموختن علم الهی آغاز کردم کتاب «ما بعد الطبیعهٔ» ارسطو را خواندم؛ آنچه مراد او بود در نیافتم و غرض واضع آن کتاب برایم مشکل شد؛ این کتاب را چهل بار خواندم و عبارات آنرا ازبر کردم و با وجود این باز آنرا نفهمیدم و ندانستم که مقصود نویسندهٔ کتاب چیست! از خود نومید شدم و گفتم: این کتابی است که فهم آن در حد من نیست .

دریکی از روزها... به بازار کتابفروشان رفتم در دست دلالی کتابی بود به من نشان داد. آنرا رد کردم و گفتم: ازاین کتاب فایدتی عاید من نمی‌شود.

دلال گفت: این کتاب را بخر زیرا ارزان است و آنرا به سه درهم بتو می‌فروشم که صاحب آن به پول آن نیازمند است. من آن کتاب را خریدم و به خانه برگشتم شگفت اینجاست که دیدم کتاب از آن فارابی است که در «اغراض ما بعدالطبیعهٔ ارسطو» نوشته است. چون یکبار آنرا خواندم اغراض نویسندهٔ کتاب بر من فاش شد.»

---

۱. جرجی زیدان: آداب اللغة العربیة، ۲/۲۱۲ «... هو من قبیل الاقتصاد السیاسی الذی یزعم اهل التمدن الحدیث انه من مخترعاتهم، وقد کتب فیه الفارابی منذ الف سنة.»

۲. ابن القفطی: اخبارالحکماء، ۱۸۳

۱۱. **رسالة فی السیاسة.**

۱۲. **فصوص الحکم** در حکمت الهی و تصوف و مباحث نفس. این کتاب در مصر بارها چاپ شده است، و در ایران هم آنرا به فارسی ترجمه کرده‌اند[۱].

این کتاب ۶۸ فص دارد که در ضمن هر فصی یکی از مباحث حکمت مورد بحث قرار گرفته است.

جز این کتابها و رسالات، مجموعه‌یی هم از آثار **فارابی** در حیدر آباد دکن چاپ شده است که شامل رسالات زیر است.

۱. **رسالة فی اثبات المفارقات** (۱۳۴۵ هجری)؛

۲. **رسالة فی أغراض ما بعدالطبیعه** (۱۳۴۹ هجری)؛

۳. **کتاب فی تحصیل السعادة** (۱۳۴۵ هجری)؛

۴. **التعلیقات** (۱۳۴۶ هجری)؛

۵. **کتاب التنبیه علی سبیل السعادة** (۱۳۴۶ هجری)؛

۶. **الدعاوی القلبیة** (۱۳۴۹ هجری)؛

۷. **شرح رسالة زینون الکبیر الیونانی** (۱۳۴۹ هجری)؛

۸. **کتاب السیاسات المدنیة** (۱۳۴۶ هجری)؛

۹. **کتاب الفصوص** (۱۳۴۵)؛

۱۰. **فضیلةالعلوم اوالصناعات** (۱۳۶۷ هجری، ۱۹۴۸ میلادی)؛

۱۱. **رسالة فی مسائل متفرقه** (۱۳۴۴ هجری)؛

بحث در شرح محتویات این رسالات، و اینکه تا چه اندازه ارزش علمی و فلسفی دارد سخن را به درازا می‌کشاند؛ ما در بحث از عقاید فارابی خواهیم کوشید از همهٔ این نوشته‌ها استفاده کنیم، از این رو تا حدودی مطالب این کتابها برای خوانندگان گرامی روشن خواهد شد.

از این مختصر که دربارهٔ کتابهای فارابی گفتیم خواننده خود می‌تواند پی به اهمیت آنها ببرد.

لیکن ما برای تأکید بیشتر قول چند تن از بزرگان این فن را یاد می‌کنیم:

نخست: قول ابن سینا است که پیش از این هم نقل کردیم. ابن سینا که در حکمت

---

۱. مرحوم مهدی الهی‌قمشه‌یی این کتاب را به فارسی ترجمه کرده وزیر عنوان جلد دوم از کتاب **حکمت الهی** خود چاپ کرده است.

یونان و شناخت معلم اول، غیر از خود کسی را لایق این راه نمی‌دانست به فضل فارابی اذعان کرده وفهم کتاب **ما بعدالطبیعهٔ** ارسطو برای او به وسیلهٔ کتاب **اغراض ما بعد الطبیعة لارسطو طالیس** ممکن شده است.

دو دیگر آنکه از **موسی بن میمون** نقل کرده‌اند که به دوست خود **صموئیل** گفت: «آگاه باش که در منطق جز کتابهای فارابی را نخوانی. زیرا هر چه او نوشت، استوارتر از دیگران نوشت[1].»

سه دیگر آنکه **ماکس مایرهوف** گوید: «کتابهای فارابی، پس از مرگ وی اثر بزرگی بجا گذاشت تا بجایی که چندین سده آنها را به عنوان کتب درسی در مصر و اسپانیا می‌خواندند[2].»

از همه بالاتر داوریی است که امام محمد غزالی (درگذشتهٔ ۵۰۵ هـ.ق.) دربارهٔ مترجمان آثار یونانی و متفلسفان اسلامی کرده است و در ضمن آن گفته است که:

«... سخنان مترجمان آثار ارسطو از تبدیل و تحریف برکنار نیست و همواره نیازمند تفسیر و تأویل است، به نحوی که این امر در میان آنها نزاعی برانگیخته است؛ واستوارترین آنها برای نقل و تحقیق از متفلسفان اسلامی **ابونصر فارابی و ابن سینا** است...[3]».

فکر می‌کنم از این جمله که گفتیم واضح شد که کتابهای فارابی در تحکیم اساس فلسفهٔ یونان در میان مسلمانان تا چه اندازه مؤثر بوده است و نیازی به بیان بیشتر نیست. اکنون می‌رویم بر سر افکار فارابی.

۵. افکار فارابی

دراین مختصر که از فلسفه و افکار فارابی بحث خواهیم کرد، خواهیم کوشید اقوال اصلی او را بگوییم وتا می‌توانیم حاشیه نرویم.

نخست باید دانست که مهم‌ترین کار فارابی توفیق میان دین و فلسفه بود. البته این کار پدیدار نوی در تاریخ فکر انسان نیست زیرا فیلسوفان اسکندرانی از آن بی خبر

۱. التراث الیونانی، ۸۰ـ۷۹، چاپ مصر.
۲. همانجا، ۸۴، چاپ مصر.
۳. «... اما المترجمون لکلام رسطالیس،لم ینفک کلامهم عن تحریف و تبدیل؛ محوج الی تفسیر و تأویل، حتی اثار ذلک ایضاً بینهم نزاعاً واقومهم بالنقل والتحقیق من المتفلسفة فی الاسلام الفارابی ابونصر، و بن‌سینا...» (تهافت الفلاسفه، ۶ـ۷۵ چاپ مصر، ۱۹۵۸، به اهتمام دکتر سلیمان دنیا).

نبودند و حتی فلوطین[۱] به فکر ایجاد مکتبی در فلسفه بود که بتواند بوسیلهٔ آن میان ادیان گوناگون و فلسفه‌های مهم جمع کند. تو گویی طبیعت عقل اسلامی بر آن شده بود که در ضمن التقاط از مکتب‌های مختلف متناقضات را با هم جمع آورد و معارف گوناگون را در یک واحد هماهنگ گرد کند. در واقع کار معتزله و اشعریه هم همین بود منتهی در این راه معتزله بیشتر طرف عقل را می‌گرفتند و اشعریه طرف سنت را و همین مسائل جاری و مورد بحث میان اشعریان و معتزلیان بود که فارابی را به خود آورد. او فکر کرد که عقل را برای انسان بیهوده نداده‌اند و عاقلان همه عَبَث و نابجا نگفته‌اند و «بیهوده سخن به این درازی نبود!» پس عقل اساسی دارد و عاقلان حق می‌گویند. از طرفی رسالت محمدی نیز حق است؛ از این رو حق ضد حق نمی‌تواند شد! نکتهٔ دوم اینکه: فارابی به افلاطون ارادت داشت و او را پیشوای حکیمان می‌دانست. از طرفی اهمیت ارسطو را هم فراموش نمی‌کرد زیرا تسلط او را در فکر متقدمان و معاصران خویش می‌دید و نیز سخن افلاطون را دربارهٔ او می‌دانست که گفته بود: «ارسطو عقل حوزهٔ علمیهٔ من است!» فارابی با توجه به این مسائل می‌خواست نخست میان افلاطون و ارسطو الفت دهد و آنگاه فلسفه را با دین بر سر آشتی آورد. و اینک خلاصهٔ بحث او:

---

۱. فلوطین Plotinus تولد او بسال ۲۰۵ میلادی و وفاتش بسال ۲۷۰ میلادی بود. او بزرگترین شاگرد آمونیوس سکاس بود و همو بود که افکار نو ـ افلاطونیان را به صورت اساسی بیان کرد. تعالیم او از خیلی جهات مشابه فیلون یهودی (۲۰ ق. م. وفات ۴۰ م.) بود جز اینکه فلوطین مانند او در تأکید اصول مذهب یهود اصرار نورزید. به نظر فلوطین نیز خدا «واقعیت غایی» است؛ روحی آنچنان عظیم است که ماوراء همه توصیفات محدود است. نزدیک‌ترین عبارت به واقعیت اینست که او را واحد بگوییم وعلت نامتعین، که همه اشیاء متعین از او صادر می‌شود. به نظر فلوطین حقیقت سلسله مراتبی دارد که از خدا آغاز می‌شود و در ماده پایان می‌یابد. ماده، عدمی است و تقریباً غیر واقعی. مهم‌ترین مرتبه پایین‌ترین از خدا، عقل و پس از آن روح و پس از آن ماده است. در تفکر فرقها و امتیازات پیدا می‌شود، این تکثر همچنان ادامه می‌یابد تا به اشیاء مادی می‌رسد. روح انسان، پاره یی از روح جهانی است، و آن نیز در تقسیم ذهن است وموجودی حساس. و انحطاط روح انسان منوط به این است که تابع احساسات شود و نجات فقط وابسته باین است که با خدا اتحاد پیدا کند و یکی شود و این کار از یک طرف بوسیله عطف توجه به خود و مراقبه ممکن است؛ وبه اینکه شخص خود پسندی را در خود بمیراند، و در عوالمی بیندیشد که او را به این اتحاد نزدیک گرداند، حیات اجتماعی هم فروتنی را افزایش می‌دهد. ولیکن قدم نهایی در این راه فقط بتجربه صوفیانه حاصل می‌شود و آن بس نادر است و خود فلوطین تنها سه یا چهار بار در زندگی بدان نائل آمده است. عقاید فلوطین در باب اجتماع مبتنی بر کتاب **جمهور** افلاطون است. افکار فلوطین را شاگرد او فرفوریوس صوری (درگذشته ۴۰۴ م) در رسائل نه گانه شش عددی جمع کرد که مدتها رقیب نیرومندی برای مسیحیت در امپراطوری روم بود. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: *Encyclopaedia Britannica*، ۱۸/۹۰ـ۸۹، چاپ سال ۱۹۶۵؛ و *Handbook in the history of philosophy*، بقلم، Albert Avey، ۲ـ۶۱.

توفیق میان افلاطون وارسطو ـ فارابی در چند کتاب میان افلاطون و ارسطو توفیق داده، که از آنها فقط «الجمع بین رأیی الحکیمین» بر جای مانده است. و اگر چه «ابن رشد[1]» پس از او، ارسطو را برتر از افلاطون شمرده است و لقب **الانسان الالهی** به او داده است، فارابی مطلقاً میان این دو فیلسوف فرقی نمی‌داند، چه می‌گوید: «...دانش پژوهان مختلف از اقوام گوناگون، همه ببلندی قدر و منزلت این دو حکیم اعتراف دارند و در حکمت قول هر دو تن را معتبر می‌شمارند و اذعان دارند که استنباط علوم و معارف و فهم دقایق حکمت به همت این دو حکیم تمام شده است.»

ـ «...ولیکن گروهی فکر می‌کنند که در اثبات **مبدع اول**، و اینکه همهٔ سبب‌های خلقت از اوست و نیز در امر **نفس** و **عقل** و **مجازات افعال خیر و شر** و بسیاری از امور مدنی و اخلاقی، میان این دو حکیم اختلاف است...[2]»

فارابی می‌گوید: در اینجاما با دو اشکال مواجه هستیم: نخست اینکه بفضیلت این دو مرد ـ به تساوی ـ اعتراف کنیم؛ دوم آنکه بپذیریم ایندو از برخی لحاظ با هم اختلاف دارند و لذا خود آنها در حکمت به یک پایه نیستند.

و از آنجا که فلسفه در نزد فارابی یکی بیش نیست؛ برای رفع این اختلاف سه فرض زیر را وضع می‌کند:

۱. نخست باید دانست که این دو فیلسوف، فلسفه را باین عبارت تعریف کرده‌اند که: «هی العلم بالموجودات بما هی موجودة» فلسفه علم و آگاهی بموجودات است بدان گونه که هستند؛ ۲.حال یا باید این تعریف، که ماهیت فلسفه است نادرست باشد، و یا اینکه رأی

---

۱. ابوالولید محمدبن احمد معروف به ابن‌الرشد که فرنگیان او را Averroes یا Averrhoës گویند؛ در سال (۵۲۰هجری) در قرطبه متولد شد و از ابن باجه (درگذشته ۵۳۳ه. ق) تحصیل کرد پدر ابن رشید در فقه و اصول فقه معروف بود که یک سال پیش از تولد او وفات کرد. چندی بکار قضاء اشتغال جست و «قاضی القضاة» قرطبه شد. آثار او بسیار سودمند است بویزه در شناساندن فلسفه ارسطو به اسلامیان و شرح و تفسیر آنها از همه حکمای اسلامی معروف‌تر است، و برخی از دانشمندان فرنگ او را «شارح کبیر» لقب داده‌اند. بیشتر کتابهای او به زبانهای لاتین و عبری و آلمانی و فرانسوی و انگلیسی ترجمه شده است. مهم‌ترین آثار او عبارتست از: ۱. فصل المقال فیما بین الشریعة والحکمة من الاتصال که غرض از تألیف آن توفیق میان فلسفه و دین است؛ ۲. الکشف عن مناهج الادلة فی عقاید الملة...، ۳. المسائل فی المنطق؛ ۴. تهافت التهافت که در رد تهافت الفلاسفة امام غزالی نوشته است؛ ۵. الکلیات فی الطب که یکی از بهترین مآخذ طب در قرون وسطی بشمار می‌رفته است؛ ۶. بدایة المجتهد و نهایة المقتصد که در سال ۱۳۲۹ در مصر در دو مجلد چاپ شد، درگذشت او به سال ۵۹۵ه.ق. بود. (برای اطلاع بیشتر ازاحوال و افکار ابن رشد، رجوع کنید به: طبقات الاطباء، ۲/۷۵، چاپ مصر و *Encyclopaedia Britannica*، ۸۹۳/۲ چاپ ۱۹۶۸).

۲. الجمع بین رایی الحکمین، ۲۳، چاپ مصر.

واعتقاد تمام یا بیشتر مردمان، در تفلسف[1] *این دو مرد بزرگ باطل و ناروا باشد؛* ۳. و یا اینکه بگوییم: در فهم و معرفت و آگاهی کسانی که گمان می‌برند در میان ایندو حکیم، در اصول حکمت خلاف است تقصیر و نقصانی باشد.

فارابی از این سه فرض که خود وضع کرده است، اولی را کاملا رد می‌کند، و می‌گوید: تعریف فلسفه بدینسان بسیار منطقی و راست است، و غبار شک و تردید بر دامن آن نتواند نشست، چه این تعریف، ماهیت و غایت حکمت را باز می‌نماید.

فرض دوم را چنین رد می‌کند که می‌گوید: ترجیح این دو حکیم بر سایر حکیمان بواسطهٔ مردمان صاحبنظر، امری اتفاقی و تصادفی نیست؛ چه دانشمندان پس از تأمل و دقت در آثار فیلسوفان مختلف و نقد و بحث عمیق و طویل در سخنان آنها و سنجیدن آنها با افکار و آثار این دو حکیم، بر ترجیح و تقدم این دو اجماع کرده‌اند، و چه چیز صحیح‌تر و استوارتر است از آنچه عقول مختلف بدان بگراید و اندیشه‌های اهل فن براستی آن شهادت دهد؟

می‌ماند فرض سوم. فارابی می‌گوید: در اینکه مردمان در مورد این دو حکیم و فهم اصول فلسفهٔ آندو قصور کرده‌اند و بظاهر اعتماد کرده‌اند شکی ندارم. واقعیت آنست که اگر فرق و اختلافی در فلسفهٔ این دو حکیم مشاهده می‌شود، مقصور بظاهر است نه براساس وپایهٔ آن.

* * *

از آن اختلاف‌های ظاهری یکی اینست که می‌گویند: زندگی ارسطو با زندگانی افلاطون اختلاف دارد؛ چه افلاطون از اسباب دنیا و لذات آن اجتناب می‌کرد و لیکن ارسطو بدان اقبال و توجه تمام داشت، زیرا ازدواج کرد و بچه آورد، ثروتمند شد و وزیر اسکندر گشت[2].

فارابی در جواب می‌گوید: اگر افلاطون سیاسیات را تدوین کرد و سیرت‌های عادلانه و زندگی معنوی و حیات مدنی رابیان داشت، و فضایل نفسانی را آشکار کرد و فسادی راکه به سبب دوری از حیات اجتماعی در «مدینهٔ فاضله» وترک همکاری و

---

۱. خوانندگان را توجه می‌دهیم که تفلسف در اینجا به معنی تظاهر بخواندن یا فهمیدن فلسفه که فرنگیان بدان «فیلسوف نمایی = Philosophizing» گویند نیست، بلکه مقصود اشتغال به فلسفه و یا حکمت ورزی و یا به تعبیر ابوسعید ابی‌الخیر حکمت دانی است.

۲. البته وزیر شدن ارسطو برای اسکندر، چندان روشن نیست، و فارابی اینجا نیز به قولی ضعیف استناد کرده است.

تعاون، عارض فرد و اجتماع می‌گردد شرح کرد و باز نمود، ارسطو نیز در رسایل سیاسی و مباحث اخلاقی خود، راه افلاطون راپیش گرفت. بنابراین اگر چه در زندگانی روزمره، آندو با هم اختلاف داشتند، در تعالیم اجتماعی واخلاقی هر دو با هم متفق‌اند. واگر درست بنگری آن اختلاف فردی هم مربوط به مزاج و طبیعت است نه در طبیعت تعالیم. چه مردم را می‌بینیم که با وجود فهمیدن راه صحیح و مناسب، در عمل همواره آن راه را نمی‌روند و بیشتر با طبیعت و مزاج جسمی خود دمساز می‌شوند و طبق آن رفتار می‌کنند نه طبق عقاید سیاسی خود[۱].

* * *

یکی دیگر از آن اختلافات، اینست که افلاطون معتقد به وجود عالم مفارق [=غیر مادی] و ازلی بود که گاهی از آن به معقولات خالده و زمانی به مثل تعبیر کرده‌اند، در حالیکه ارسطووجود این عالم یا عالم مثل را انکار می‌کرد و در رد آن می‌کوشید.

ولیکن فارابی گمان می‌کند که ارسطو از این روش خود نادم و پشیمان گشت و سر انجام براهی رفت که استادش افلاطون رفته بود و در نتیجه، وجود صور روحانی را در عالم مثل ثابت دانست (؟) عین سخن او اینست که: «همانا ارسطو اعتقاد دارد که صور روحانی، وراء این عالم قرار دارد، زیراچون مبدع اول بوجود آورندهٔ همهٔ هستی است، پس لازم است صور چیزهایی که ایجاد آنها را می‌خواهد، ذاتاً در نزد او باشد، و اگر «مثل» در عقل الهی نباشد، او را مثالی یا نموداری عقلی نباشدکه آنچه می‌آفریند، بدان نحو کند[۲].»

اختلاف دیگر آنست که افلاطون برای این عالم صانعی قائل است که آنرا از عدم به وجودآورده است. و حال آنکه ارسطو بدان رفته است که عالم ازلی و قدیم است و تنها نیازمند ناظم است. راه حل این اختلاف آشکار چگونه است؟

باز فارابی اختلاف آندو را انکار می‌کند و گمان می‌برد که ارسطو همچون افلاطون قائل به حدوث عالم است، و در پی آن می‌گوید که: ارسطو ذکر «قدم عالم» را در کتاب

---

۱. الجمع بین رایی الحکیمین، ۴ ـ ۱۳؛ والتمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة بـه قـلم مـرحـوم اسـتاد شـیخ مـصطفی عبدالرازق، ۵۴ ـ ۴۰، چاپ مصر، سال ۱۹۴۴.

۲. آنان که با فلسفه ارسطو آشنایی دارند در می‌یابند که فارابی در این توفیق اشتباه کرده است چه مطلبی را که ارسطو انکار ورد کرده بوده به او نسبت داده است. ارسطو قائل است که اصل و حقیقت اشیاء در خود آنهاست و از این‌رو فلسفه او نقیض فلسفه افلاطون است. شک نیست که در این مورد نیز فارابی، افکار فلوطین را از آن ارسطو دانسته و این سخنان را به غلط به ارسطو نسبت داده است.

طوبیقا آورده ـ آنگاه که از قیاس صحبت می‌کند ـ بدین نحو که می‌پرسد: «آیا این عالم قدیم است یا حادث؟» و همو در کتاب **السماء و العالم** بیان می‌کند که: «**عالم آغاز زمانی ندارد.**» و از این سخن گمان برده‌اند که ارسطو به قدم عالم قائل است. سپس خود فارابی اضافه می‌کند که: «زمان ناشی از حرکت فلک است، از این‌رو چگونه ممکن است که شامل آن هم بشود؟ و اگر تو، به کتاب «الربوبیة» یا **اثولوجیا** رجوع کنی برای تو شکی نمی‌ماند که ارسطو وجود صانع مبدعی راکه جهان را از نیستی به هستی آورده، برای این عالم اثبات کرده است و از اینجا معلوم می‌گردد که آفریدگار هیولی را از عدم یـا از **لاعن‌شیء** آفریده است و سپس آن هیولی، بنابر ارادهٔ آفریدگار توانا جسمیت یافته است[1].»

* * *

در مسأله شناسایی: افلاطون قائل به **تذکر**[2] یا یادآوری است، یعنی می‌گوید: پیش از آنکه ما به این عالم بیاییم در عالم معقولات یا **مثل**، حقایق اشیاء را دریافته بوده‌ایم، ولیکن چون به این خاکدان تیره آمدیم غبار فراموشی پیرامون آن حقایق را فراگرفت. با این همه آن حقایق بکلی از **لوح دل** یا ضمیر ناپدید نشده است و اگر یاد آوری و تذکری بشود ما را بیاد آن عالم و آن دانسته‌ها می‌اندازد. این نظر افلاطون بود در باب شناسایی.

ولیکن ارسطو قایل است به اینکه حواس، صورت چیزهای عالم خارج رامی گیرد و آنها را بنفس می‌رساند و بدین وسیله نفس از آنها متأثر می‌گردد. آنگاه عقل، میان این صورتها موازنه ومقارنه ایجاد می‌کند واز طریق استدلال، معرفت را می‌سازد.

فارابی بحث می‌کند و می‌کوشد تا بهر صورت که باشد نظریهٔ ارسطو را به مبدأ تذکر افلاطون باز گرداند و هر دو نظر را یکی قلمداد کند. وی در این راه به انواع وسیله‌ها و تعلیل‌ها دست می‌یازد که خلاصهٔ آن اینست:

ما چیزی را نمی‌شناسیم جز از خلال برخی از صفات آن. و نیز چیزی را تشخیص نمی‌توانیم کرد، جز با نسبت دادن معلوماتی پیشین با این صفات، یعنی: امری که به کلی مجهول است قابل شناخت نیست. پس معرفت عبارت می‌شود از تقارب میان دو چیز

---

۱. الجمع بین رایی الحکیمین، ۲۲ ـ ۲۶، چاپ لایدن، بی نیاز از بیان است که سبب نخستین گمراهی فارابی در این استدلال آنست که گمان داشته کتاب الربوبیه از تألیفات ارسطو است. و حال آنکه این کتاب، چنانکه پیش از این گفتیم، از فلوطین است و او نیز در قضیه حدوث عالم به رأی آمونیوس سکاس استاد و معلم خود استشهاد کرده است. از این روی، رأی به حدوث عالم از ارسطو نیست و فارابی در این مورد هم دچار اشتباه شده است.

2 . Remember; Rememberance; Reminiscence

همانند. واین‌امر همان تذکر است. و از این روست که می‌بینیم افلاطون معرفت را جز تذکر چیزی نمی‌داند، واین نظریه، بالذات، همان نظریه ارسطوست، چه ارسطو در پایان کتاب «تحلیلات» می‌گوید که: هر معرفتی نتیجهٔ اعتبارات و معلومات سابق است. زیرا ما یک چیز را وقتی می‌شناسیم که آنرا با چیز دیگری که پیش‌تر بدان معرفت یافته‌ایم قیاس کنیم. همچنین شیء جزیی را بواسطهٔ شناختن و معرفت سابقی که از مفهوم عالم داریم، می‌شناسیم. واین عقیده، به نظر فارابی عیناً همان عقیده‌یی است که افلاطون بدان رفته است[۱].

* * *

باز فارابی می‌افزاید: اگر در این مورد با وجود این توضیح‌ها که دادیم، خلافی در میان آندو بزرگوار دیده می‌شود، مرجع آن اینست که افلاطون، مسأله تذکر را، در ضمن بحث از طبیعت یا ماهیت روح بیان کرده، اما ارسطو آنرا در ضمن بحث از علم منطق به میان آورده و همین امر برخی را باشتباه انداخته و به گمراهی کشانده است تا بحدی که معتقد شده‌اند که حتماً میان افلاطون و ارسطو تضادی وجود دارد در صورتی که حق آنست که در اینجا خلافی نیست.

با وجود همهٔ تلاش‌ها که فارابی برای سازگار کردن افکار افلاطون و ارسطو انجام می‌دهد و به نظر خود با پیروزی به جواب این مسائل فائق می‌آید، لکن در برخی مسایل دیگر در کار خود شک می‌کند و ای بسا نفس خویش را مورد سؤال قرار می‌دهد و برای نمونه سؤالهایی از این قبیل از خود می‌کند که: «آیا ارسطو در تناقض افتاده؟» و آیا «این سخنان، عقاید خود ارسطو است یا افکار فیلسوفان دیگر است که ارسطو آنها را دیده و خوانده است؟» فارابی این امر را که ارسطو در تناقض بیفتد، جداً بعید می‌داند، از طرفی این امر را هم که برخی از این اقوال و مؤلفات از ارسطو نباشد نمی‌پذیرد و می‌گوید: «این کتابها چنان مشهور و معروف است که احتمال انتساب آنها بدیگری اصلا معقول نیست.»

فارابی این بحث را چنین که بیان کردیم به پایان می‌برد و یقین می‌کند که ایندو حکیم در بنیاد اندیشه و تفکر خویش با هم همآهنگی دارند و اگر در فروع با هم اختلافاتی دارند چندان «در خور توجه نیست و بیشتر بطرز تعبیر و بیان آندو مربوط است.»

ولیکن سبب اصلی اشتباهات واضح فارابی اینست که کتاب **الربوبیة** و **تاسوعات فلوطین** را از آن ارسطو می‌داند ولذا باید گفت: **تمام بحث‌های او در جمع میان این آراء متناقض و**

---

۱. کتاب الجمع، ۲۳، چاپ لایدن.

توافق بین آنها، از بیخ و بن بی‌اساس است. جز اینکه فلاسفه‌یی که بعد از او آمدند، به این مسألهٔ توفیقی توجه چندانی نداشتند، زیرا به قضیهٔ دیگری که مهم‌تر از این مساله بود، توجه یافتند و آن فکر توفیق میان حکمت و شریعت بود که خود فارابی آنرا بنیاد نهاده و در تحکیم پایه‌های آن کوشیده بود.

آشتی میان حکمت و شریعت ـ فارابی بحث مخصوص مستقلی، که در آن میان حکمت و شریعت توفیق دهد، انجام نداده است جز اینکه بیشتر قضایایی که در فلسفهٔ او مورد بحث قرار گرفته تمایل آشکار و بارزی است به این فکر توفیقی. فارابی بیشتر این تحقیق‌ها را در مباحثی نظیر فیض و نظام عقول و نظریهٔ نفس به عهده گرفته است و بویژه در کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة که می‌گوید: «رئیس مدینه باید هم فیلسوف و هم نبی باشد.» و از همین موازنه که میان فیلسوف و نبی اقامه می‌کند، بر می‌آید که باید نتیجه گرفت که: نزدیک کردن دو تن در مصدر معرفت بهم دیگر، درواقع، نزدیک کردن و آشتی دادن فلسفه و شریعت و توفیق میان آندوست.

فارابی زمانی که می‌خواهد میان فلسفه و دین یا حکمت و شریعت توفیق دهد، رأی خود را بر دو پایهٔ می‌گذارد:

ـ نخست آنکه می‌گوید: شریعت و حکمت به اصل واحدی بر می‌گردد چه بازگشت شریعت به وحی است و وحی از جانب خداست و بازگشت فلسفه به طبیعت است و طبیعت نیز صنع خدا و آفریدهٔ اوست.

ـ دوم آنکه: پیامبر و فیلسوف هر دو معرفت را از سرچشمهٔ علم الهی می‌گیرند، پیامبر بواسطهٔ جبرئیل که حامل وحی برای اوست، و فیلسوف پس از آنکه عقل او مستفاد[1] شد معرفت را بتوسط آن از عقل فعال می‌گیرد. تفاوت ظاهری هم که وجود دارد، از میان می‌رود هرگاه بدانیم که اعتقاد فارابی براینست که: عقول، همان فرشتگانند، و «عقل دهم» واسطهٔ میان عالم بالا و عالم ماست. فرق ظاهری میان «حکمت‌دان» و «پیامبر» از آنجاست که پیامبر حقایق را به طور جلی و آشکار و به اشکال مختلف آن از عالم بالا می‌گیرد ولیکن فیلسوف برخلاف او، حقایق را از قرائن و به وسیلهٔ استنتاج و استدلال استنباط می‌کند و می‌کوشدتا آنها را مجرد و عاری از متعلقات ماده در نظر گیرد[2].

به نظر فارابی شریعت بدان سبب با اسلوب تمثیلی و تشبیهی بیان شده که مخاطب

---

۱. نظر فارابی را درباب عقول عشره پس از این به تفصیل خواهیم آورد.

۲. ← المسائل الفلسفیة والاجوبة عنها، ۱۱۰ ـ ۱۰۶، چاپ مصر؛ کتاب الجمع، ۲۸؛ والمدینة الفاضلة، ۱۸ ـ ۱۷.

آن طبقات مختلف مردم ـ از عامه و خاصه ـ است، ولیکن فلسفه منحصر به گروه ویژه و کمی است که مشتغلان به آن، تنها به بحث عقلی مجرد اقتصار می‌ورزند.

فارابی از این هم بالاتر می‌رود و می‌گوید: نبوت بالذات، بابی از ابواب معرفت است، چه نبی دارای مخیله‌یی نیرومند و تیزیاب است که می‌تواند تا عالم معقولات نیز پرتو افگنی کند واز آنجا نور حق و وحی الهی را دریابد، و حال آنکه فیلسوف این «حقایق ثابته» را از راه تأمل و به کمک عقل تحلیل‌گر خود و به یاری قوهٔ فکر در می‌یابد. حاصل آنکه اگر، راه هم مختلف و متفرق باشد، عاقبت نبی و فیلسوف هر دو خود را به «عقل فعال» مربوط می‌سازند و به وحدت می‌رسند و بدینسان فکر توفیق میان **افلاطون** و **ارسطو**، در رأی فارابی به توفیق حکمت و شریعت می‌انجامد.

فلسفهٔ هستی. حق آنست که قست اعظم فلسفهٔ فارابی حول محور «ما بعدالطبیعه» می‌چرخد، به نحوی که مبحثی در بارهٔ «نفس» یا دربارهٔ «اجتماع» ندارد که در آن روش مثالی و عقلی خود را از دست بدهد و یا ترک کند. ولیکن ما به بحث وی دربارهٔ **واجب الوجود** و **عالم** و کیفیت صدور آن از **عقل اول** بطریق فیض و نیز **عقول** و **ماهیت** آنها نظری می‌افگنیم و در این راه تا آنجا که ممکن است می‌کوشیم که باز از آثار فارابی سود جوییم.

ـ الله یا واجب‌الوجود ـ فارابی بر آن است که هر موجودی یا **واجب‌الوجود** است یا **ممکن‌الوجود**، و جز این دو نوع وجودی نیست[۱].

و چون لازم است که هر ممکنی را علتی بوجود آورد و ممکن نیست که علت‌ها الی غیرالنهایه تسلسل یابند، چاره‌یی نداریم جز اینکه بوجود موجودی واجب‌الوجود قایل شویم که وجود او را علتی نیست[۲]، و ذاتاً کامل است، و او از ازل ـ بالفعل ـ بذات خویش قایم است و تغییر را در او راه نیست. «عقل محض» و «خیر محض» و «معقول محض» و «عاقل محض» است. واین چهار چیز در ذات او واحد است؛ و هموراست غایت کمال و جمال و بهاء [= روشنی]، و نیز برترین شادیها اوراست؛ وجود او را برهانی نیست، بلکه او بر همهٔ اشیاء برهان است، و همو علت نخستین برای موجودات دیگر است و ماهیت او عین ذات اوست[۳].

---

۱. البته در این تقسیم، واجب‌الوجود را به واجب‌الوجود بذاته و واجب‌الوجود بالغیر تقسیم می‌کند، و هرگاه این دومی پیدا شود خود ممکن‌الوجود می‌شود. (عیون المسائل، ۵۷، چاپ لایدن.)

۲. آراء اهل المدینة الفاضلة، ۹، چاپ مصر، والدعاوی القلبیة، ۲ ـ ۴، چاپ حیدرآباد سال ۱۳۴۹ هجری قمری.

۳. المدینة الفاضلة. ۶، و هر کس بخواهد دربارهٔ صفات واجب به استقصاء مطالعه کند به عیون‌المسائل ۵ ـ ۴؛ و شرح رسالة زینون، ـ ۵، چاپ حیدرآباد نیز بنگرد.

و معنی موجود واجب در ذات خویش حامل برهان و حدانیت او نیز هست و برهان آن اینست که او را شریکی نیست، چه اگر دو موجود بدین صفت باشد، هر یک از آندو واجب‌الوجود هست، و از یک جهت با هم متفق‌اند و از جهتی متباین، و در آنچه اتفاق دارند غیر آن چیزیست که د رآن تباین دارند، پس هر یک از آندو بالذات واحد نیستند[1].

و این موجود نخستین را ما خدا می‌نامیم، و چون او ذاتاً واحد است ازین‌رو در او ترکیبی نیست، و چون جنسی ندارد تعریف او امکان ندارد، جز اینکه انسان خود بهترین نامهایی راکه دال بر منتهای کمال است برای خدا اثبات می‌کند، و هرگاه او را به صفت‌هایی صفت می‌کنند، آن صفات دلالت بر معانیی ندارد که میان مردم جاری است بلکه دال بر شریف‌ترین و عالی‌ترین معانی آن الفاظ است، که ویژهٔ اوست[2].

و برخی از این صفات به خدای بزرگ نسبت داده می‌شود از آن‌رو که در ذات خود او هست و برخی دیگر از آن حیث بر او اطلاق می‌شود که با عالم علاقه و ارتباط دارد، بدون آنکه این امر با وحدت ذات او منافاتی داشته باشد[3].

با وجود همهٔ این بیانات باید بدانیم که لازم است همهٔ این صفات به نحو مجازی اعتبار شود، زیرا که ما کنه آنها را در نمی‌یابیم مگر به طریق تمثیل ناقص[4].

و چون ذات باری تعالی کاملترین موجودات است پس واجب می‌آید که معرفت ما به او نیز کاملترین معرفت‌ها باشد، زیرا فی‌المثل معرفت ما به ریاضیات کاملتر از معرفت ما به علوم طبیعی است، از آن جهت که موضوع اولی کاملتر از دومی است، ولیکن ما در مقابل موجود اول واکمل، گویی در برابر نیرومندترین نورها هستیم، و بسبب ضعف دیدگانمان قادر به احتمال و برتافتن آن نیستیم و همین ضعف ناشی از دم‌سازی با امور مادی، معرفت و شناخت ما را مقید می‌سازد.

عالم علوی یا جهان بالا ـ ما خدا را از روی موجوداتی که از او صادر می‌شود می‌شناسیم و شناخت ما نسبت به همین موجودات صادره از او، استوار از شناختی است که نسبت بذات واجب داریم. همه چیز ا زخدا صادر می‌شود، و علم او عبارت از قدرت عظیم اوست و چون او دربارهٔ ذات خویش تعقل می‌کند عالم از او صادر می‌گردد. و علت

۱. آراء اهل المدینة الفاضلة، ۱۵ ـ ۱۴، چاپ مصر.
۲. کتاب الجمع، ۲۸؛ والمدینة الفاضلة، ۱۸ ـ ۱۷.
۳. الجمع بین رأیی الحکیمین، ص ۲۹؛ والمدینة الفاضلة، ص ۱۸.
۴. کتاب التعلیقات، ۳ - ۲، چاپ حیدر آباد.

هستی همهٔ اشیاء تنها ارادهٔ آفریدگار توانا نیست، بلکه علت همهٔ این امور علم اوست به صدور آنچه از او واجب می‌آید[۱].

صور و مثل اشیاء از ازل نزد خداست.

واز روز ازل مثال او که «وجودثانی» یا «عقل اول» نامیده می‌شود فیضان می‌یابد، و همین «عقل اول» محرک «فلک اکبر» است[۲].

و پس ازین عقل، عقول افلاک هشتگانه می‌آیند، که به ترتیب یکی از دیگری صادر می‌شوند، وهر یک از آنها نوعی جداگانه است. و این عقول که اجرام سماوی از آن‌ها صادر می‌گردد، عبارت از مرتبهٔ «وجود ثانیه» یا «عقل اول» است که فارابی آنها را با فرشتگان آسمان یکی می‌داند[۳].

و در مرتبهٔ سوم «عقل فعال» در انسان پیدا می‌شود، که اورا «روح القدس» نیز گویند، و اوست که عالم بالا را به جهان پایین مربوط می‌کند[۴].

و در مرتبهٔ چهارم، نفس قرار دارد.

و هر یک از عقل و نفس پیوسته در یک حالت نمی‌ماند، بلکه به تکثر افراد انسان زیاد می‌شود[۵].

و در مرتبهٔ پنجم صورت پیدا می‌شود.

در مرتبهٔ ششم ماده می‌آید.

و به این دو یعنی عقل و نفس، سلسلهٔ موجوداتی که ذوات آنها جسم نیست، بپایان می‌رسد.

پس مراتب سه گانه نخستین: خدا، و عقول افلاک، و عقل فعال، جسم نیستند.

اما مراتب سه گانهٔ اخیر، یعنی: نفس؛ و صورت و ماده، این جمله با اجسام ارتباط و پیوند دارند، گر چه خود ذاتاً جسم نیست[۶].

ـ اما اجسام، که منشأ آنها قوهٔ متخیله است، نیز شش جنس دارد، که در مقابل مراتب

---

۱. المدينة الفاضلة، ۱۲، چاپ مصر. جز اینکه فارابی می‌گوید: صدور اشیاء از او به قصدیست مشابه قصدهای ما، و نه بر سبیل طبع، که این صدور و حصول بی معرفت و رضایت او باشد، «بلکه اشیاء بدانسبب از او بر می‌آیند که او بذات خویش عالم است، و بدین سبب که او مبدأ نظام خیر در عالم است ـ از آن حیث که باید باشد ـ پس علم او علت وجود چیزی خواهد بود که آنرا می‌داند.» (عیون المسایل، ۶).

۲. المدينة الفاضلة، ۱۹، چاپ مصر.

۳. عیون المسائل، ۷ و المدينة الفاضلة، ۱۹، چاپ مصر.

۴. فارابی این عقل را روح الامین نیز نامیده است. (السياسة المدينة، ۳، چاپ حیدرآباد).

۵. السياسة المدينة، ۲.

۶. همانجا، ۳.

موجودات عقلی است، و آنها عبارتند از: ۱. اجسام سماوی؛ ۲. حیوان ناطق؛ ۳. حیوان غیر ناطق؛ ۴. اجسام نباتی؛ ۵. معادن؛ ۶. اسطقسات چهارگانه[1].

* * *

از این سخنان فارابی بر می‌آید که او از آموزگاران ترسایی خویش متأثر بوده است، چه عدد سه را در نزد ترسایان همان شأنی است که عدد چهار نزد فلاسفهٔ طبیعی داشت؛ و اصطلاحات زیادی را که فارابی بکار برده است همین تأثر او را از استادان ترسایی تأیید می‌کند.

جز اینکه همه اینها که گفتیم جز ظاهر فلسفه فارابی نیست؛ اما جوهر فلسفه فارابی به مذهب **نوافلاطونیان**[2] بر می‌گردد؛ چه می‌بینیم که به نظر او خلق یا صدور عالم از خدا، به‌صورت، از عالم عقول آغاز می‌گردد، یعنی: چون عقل نخستین، آفریدگار خود را تعقل می‌کند، عقل فلک دوم از آن صادر می‌گردد؛ و از تعقل این عقل در حق خود و دربارهٔ اینکه جوهریست مجرد، وجود **فلک‌اقصی** لازم می‌آید؛ و بدینسان صدور عقول یکی از دیگری استمرار می‌یابد، تا به **فلک ادنی** برسد که فلک قمر نامیده می‌شود و این فیض با نظام افلاک در نزد **بطلیموس** متفق می‌گردد[3].

و همین نظام را در کتاب «**کمدی الهی**» **دانته** Dante (درگذشتهٔ ۱۳۲۱) نیز می‌توان یافت. آنگاه همین افلاک به سبب اجتماعشان سلسلهٔ پیوسته‌یی را تشکیل می‌دهند، زیرا عالم واحد است. و اینجا عالم و حفظ وجود آن نیز چیزی واحد است. همچنین عالم تنها آشکار کنندهٔ وحدت ذات الهی نیست، بلکه در نظام بدیع خویش، مظهر عدل الهی نیز هست؛ پس جهان با ترتیبی که دارد بر نظامی طبیعی و استوار پایدار است.

عالم سفلی یا جهان پایین ـ «عالم سفلی» که زیر فلک قمر قرار دارد کاملا وابسته بر

---

۱. این اسطقسات همان عناصر بسیطه هستند که ارکان اربعه هم نامیده شده؛ و عبارتست از آب و هوا و خاک و آتش، که عالم سفلی به نظر ارسطو بیان از آنها ساخته شده است.

2. Neo - Platonists.

۳. خواننده می‌تواند ترتیب عقول و آنچه از افلاک را که از عقول لازم می‌آید، در المدینة الفاضلة ۲۰ـ ۱۹ پیدا کند. واز اینجا معلوم می‌شود که آنچه ورمس =Worms می‌گوید که: «فارابی نخستین کسی است که نظریه صدور را در فلسفه اسلامی وارد کرد.» صحیح است، چه پیش از او کسی را از حکمای اسلامی نمی‌شناسیم که این قول را گفته باشد. (رجوع کنید به «تاریخ فلسفه اسلام» T. J De Beor ۲۱۲؛ و «عیون‌المسائل» فارابی، ۴، چاپ حیدرآباد).

عالم افلاک سماوی است[۱]؛ جز اینکه تأثیر این عالم بالا، همچنانکه بداهة برای ما معلوم است، شامل همهٔ عالم سفلی است، از آن حیث که لازم است در آن نظامی پدید آید؛ اما تأثر جزئیات از عالم بالا متوقف بر عمل طبیعی برخی از این جزئیات در برخی دیگر است؛ یعنی: این تأثر متوقف بر قوانینی است که ما آنها را بتجربه در می‌یابیم.

فارابی به صراحت، فساد **علم احکام نجوم** (=تنجیم)[2] رابیان می‌دارد که: در آن هر حادثه ممکن و غیر مألوف را بتأثیر ستارگان و قرانات آنها نسبت می‌دهند. به نظر فارابی چون طبیعت عالم علوی از جنسی غیر از جنس طبیعت عالم ماست که آن کاملتر از طبیعت و جنس جهان ماست، و بر طبق طبیعت خویش حرکت می‌کند، از این‌رو نمی‌تواند در عالم ما جز تأثیر نیکو، کاری بکند.

و بنابراین به نظر فارابی، نظر آنانکه می‌پندارند برخی از ستارگان سعادت را جلب می‌کنند و برخی از آنها موجب نحوست و بدبختی می‌گردند، خطای بزرگی است؛ چه طبیعت ستارگان یکی است و همواره خیر است[۳].

نتیجه‌یی که فارابی پس از همه این بحث‌ها بدان می‌رسد اینست که می‌گوید: آنچه در این باب از شناسایی برهانی و یقینی به نحو کامل ممکن است پیدا شود آنست که آنرا می‌توان در علم نجوم تعلیمی[۴] یافت، اما خواندن و تکرار کردن خصائص افلاک وفعل و تأثیر آنها در جهان پایین جز شناسایی آمیخته با شک و تردید و ظن چیزی بدست نمی‌دهد.

فارابی احکام این علم را به چند بخش تقسیم می‌کند: ۱. احکام ضروری، مانند حکم بر جرم یا بعد ستارگان، که وجود آنها همواره چنین است؛ ۲. احکام امکانی که بیشتر ممکن است، مانند حکم به اینکه آفتاب جسم راگرم می‌کند؛ ۳. احکام ظنی یا حسبانی،

---

۱. «عیون‌المسائل» ۵ـ۴

2. Astrology

۳. فارابی رساله‌یی دارد بنام **اَلنُّکَتُ فیما یصح و ما لا یصح من احکام النجوم**، که در آن صناعت تنجیم را باطل می‌داند و با دلایل گوناگون بی‌اعتباری آنرا بیان می‌دارد و بیشتر احکام آنرا ریشخند می‌کند. مثلا می‌گوید: «پس از آنکه دانشمندان گرد آمدند و با دلایل استوار نشان دادند که اجرام آسمانی در ذات خودشان قابل تغیر و دگرگونی و تأثیر و تکوین نیستند و در طبیعت خودشان اختلاف ندارند، چه دلیلی این اخترشناسان را واداشت که برخی از این ستارگان را نسبت به نحوست و برخی را نسبت به سعادت دهند؟»

(← به همین رساله، ۱۱۲، چاپ لایدن. و ← به‌عیون المسائل، ۸)

۴. مقصود Astronomy یا علم نجوم = ستاره‌شناسی و علم هیأت است که دانشی سودمند و تجربی است. فارابی می‌خواهد زیانمندی علم تنجیم و سودمندی علم نجوم راگوشزد کند.

مانند حکم به اینکه: چون فلان ستاره با ستارهٔ دیگر بهم نزدیک شود، فلان حادثه رخ خواهد داد.

از این سه قسم، قسم اول نجوم تعلیمی یا ریاضی است که در حرکات و ابعاد ستارگان بحث می‌کند وبرهانی است ولیکن نوع سوم علم نجوم طبیعی [= تنجیم] است که دربارهٔ تأثیر کواکب در عالم کون و فساد از حیث سعادت و نحوست بحث می‌کند و چندان برهانی نیست و باید از آموختن آنها پرهیز کرد[۱].

* * *

اجرام عالم افلاک بسیط و بی جزء هستند، در حالی که «جهان زیر فلک ماه» عالم طبایع چهارگانه و موجودات آن متضاد و متغیر است؛ ولیکن موجوداتی که در عالم هستند، با همهٔ کثرت وتنوعی که دارند، از مرحله پایین وپست که عناصر باشد تامرتبه بالا که انسان باشد، مجموعهٔ واحدی است؛ اگر چه افراد آن در مراتب متفاوتی قرار گرفته‌اند.

فارابی در این باب بحث بیشتری نمی‌کند و چیز تازه‌یی نمی‌گوید که دیگران نگفته باشند، بویژه اینکه زیاد توجه بعلوم طبیعی و فروع و شاخهای آن ندارد باوجود این از اینکه کیمیا را از جملهٔ علوم طبیعی بشمارد، تردید نمی‌کند و دراین راه شک نیست که فارابی بدان اعتماد دارد که هیولی نخستین در تمام اجسام و عناصر واحد و یکی است[۲].

در این مبحث بیش از این وارد نمی‌شویم و مختصری هم در باب «انسان» و «نفس انسانی» صحبت می‌کنیم که فارابی در این دو مورد سخنان تقریباً تازه‌یی گفته است.

نفس انسانی ــ قوای نفس انسان، یا اجزاء آن، به نظر فارابی یکسان و دارای یک رتبه نیستند، بلکه برخی از آنها برتر از دیگری است[۳] به نحوی که قوهٔ پایین نسبت به قوهٔ برتر بمنزلهٔ ماده است و آن قوهٔ که برتر است به منزله صورت آن دیگر است. و برترین قوای

---

۱. نگاه کنید به: احصاءالعلوم، ۶ــ۴۳؛ و رساله مایصح و ما لا یصح...، ۱۰۷، چاپ لایدن و نیز به طبقات الامم قاضی صاعداندلسی، ۶۳.

۲. فارابی در رساله‌یی هم در وجوب صناعت کیمیا نوشته و اقوال مبطلان این علم را رد کرده است و همو درکتاب «عین المسائل» می‌گوید که: «عناصر اربعه در ماده نخستین مشترک اند». (ر: طبقات الاطباء ۱۳۹/۲، چاپ مصر؛ و عیون المسائل، ۹).
(نگاه کنید به همین رساله ص ۱۱۲، چاپ لایدن، و نیز نگاه کنید به عیون المسائل، ۸).

۳. المدینة الفاضلة، ۳۴. وتتابع حدوث قوای نفسانی یعنی: غاذیه، حاسه، متخیله، و ناطقه را در همین کتاب بیان می‌کند، و هر که بخواهد درباره اعضاء و مراکز و فروع و مراتب آنها از نظرگاه فارابی آگاه شود، باید به مأخذ مذکور صفحات ۳۹ و ۳۶ــ۳۴ رجوع کند.

نفسانی «قوهٔ ناطقه» است که مادهٔ قوهٔ دیگری نیست؛ و او خود صورت تمام صورتهایی است که پایین‌تر از او قرار دارند.

نفس از **محسوس** به سوی **معقول** بکمک **قوهٔ مخیله** می‌رود. جز اینکه با قوای نفسانی نزوع یا اراده‌یی همراه است.[1] و در برابر هر علمی، علمی موجود است؛ و اشتیاق به چیزی یا کراهیت از آن ملازم احساسات ما هست و از آن جدا نمی‌شود، و نفس بدین‌وسیله از صوری که در ذهن پدیدار آمده است برخی را اقرار و برخی دیگر را رد می‌کند.

و سر انجام **قوهٔ ناطقه** میان زیبا و زشت تمیز می‌دهد، و صناعات و علوم را کسب می‌کند و به سوی آنچه آنرا تعقل می‌کند شوقی ارادی ایجاد می‌کند. و هر احساس یا تعقلی را شوقی در پی است که شوق مذکور نتیجه ذاتی و لازم آن است چنانکه گرمی لازم گوهر آتش است[2].

و نفس، کمال جسم است، لیکن کمال نفس، عقل است؛ و انسان در حقیقت جز عقل چیزی نیست.

عقل انسانی. شاید فارابی بیش از همه[3] مسألهٔ عقل را مورد بحث قرار داده است، و به نظر او اشیاء مادی، هرگاه معقول می‌شوند، در نزد عقل، نوعی از وجود اعلی را حائز می‌گردند، بدان حد که مقولاتی که بر مادیات منطبق می‌شد، بر آنها منطبق نمی‌گردد[4].

عقل در نفس کودک، بالقوه است[5]، و آن وقتی «بالفعل» می‌گردد که نفس، صور اجسام را به کمک **حواس و قوهٔ مخیله** دریابد، جز اینکه این انتقال یافتن از قوه بفعل ـ یعنی حصول معرفت حسی ـ کار خود انسان نیست، بلکه کار «عقل فعال» است که در مرتبت از عقل انسانی برتر است و آن عقل فلک آخر است یعنی: فلک قمر.

معرفت انسانی به اجتهاد و کوشش عقل حاصل نمی‌شود، بلکه بصورت هبه یا بخششی از عالم بالا به او داده می‌شود. و در پرتو عقل فعال است که عقل ما قادر می‌شود

---

۱. همراه با قوه حاسه، میلی بسوی محسوس است که نفس را بسوی آن می‌راند یا باز می‌دارد ونیز همراه قوه متخلیه میلی است بسوی آنچه تخیل می‌کند، و نظیر آن قوه ناطقه وجود دارد؛ و این میل به سبب قوتی است که در نفس بودیعت نهاده‌اند تا بسوی برخی چیزها شوق یابد واز برخی امور کراهت یابد. (المدینةالفاضلة، ۷ ـ ۳۶، چاپ مصر).

۲. المدینة الفاضلة، ص ۳۷ چاپ مصر.

۳. اجوبة المسائل، مسأله ۳۲، ۳۱که در همین کتاب تعریف کامل نفس را از قول ارسطو نقل کرده است.

۴. مقالة فی معانی العقل، چاپ لیدن، ۴۴ ـ ۴۳. و آن رساله‌یی است که در ضمن مجموعه‌یی از آثار فارابی چاپ شده که دیتریشی بسال ۱۸۹۰ در لایدن تحت عنوان الثمرة المرضیة فی بعض الرسالات الفارابیة چاپ کرد.

۵. المدینة الفاضلة، ۴۴؛ الجمع بین رأیی الحکیمین، ۲۳.

تا برای اجسام صورکلی ادراک کند، و کم‌کم از حدود تجربه حسی بر تر رود و دارای معرفت عقلی گردد[۱].

تجربهٔ حسی جز صورتهایی راکه از عالم ماده حاصل می‌آید نمی‌پذیرد، ولیکن در نفس افلاک، صور و معانی شریف‌تری از اشیاء مادی پدیدار می‌آید که بر آنها مقدم نیز هستند و مخصوص عقول افلاک می‌باشند.

و انسان معرفت و علم خود را از همین عقول یا «صورتهای مفارق از ماده»[۲] می‌گیرد، و در حقیقت آنچه را انسان ادراک می‌کند بدون مساعدت این عقول، ادراک نمی‌تواند کرد؛ واین عقول به ترتیب در همدیگر تأثیر می‌کنند، بدین معنی که هر یک از آنها فعل مافوق خود را می‌پذیرد و همینطور در مادون خود تأثیر می‌کند؛ و این تأثیر همچنان سریان دارد که از «عقل اعلی» یا باری‌تعالی آغاز و به «عقل انسانی» منتهی می‌گردد.

و عقل فعال، که عبارت از عقل فلک أدنی باشد به نسبت عقل انسانی که از آن منفعل می‌گردد فعال نامیده شده است و بنابراین عقل انسانی را عقل منفعل یا عقل بالمستفاد[۳] نامیدند؛ جز اینکه این «عقل فعال» همیشه فعال نیست، زیرا ماده کار او را مقید می‌کند اما عقلی که همواره فعال است و نقصی در کار اومشهود نیست، او خدا است.

عقل در انسان سه وجه دارد: واین به اعتبار آنست که یا عقل او «بالقوه» است یا «بالفعل»؛ یا متأثر از عقل فعال. و معنی این سخن در فلسفهٔ فارابی آن است که می‌گوید: در انسان استعداد یا عقلی بالقوه است که همو بواسطهٔ معرفت حاصل از ادراک اشیاء بالفعل می‌گردد. و کم‌کم به معرفت لا مادی فوق حس که بر هر ادراکی سابق است می‌رسد و خود ادراک را ایجاد می‌کند[۴].

از این رو می‌بینیم که در فلسفهٔ فارابی میان درجات عقل و اطوار معرفت و مراتب موجودات تقابلی وجود دارد. و موجودات پایین‌تر می‌خواهند به سبب شوق و بکمک اشتیاق که در آنها به ودیعت نهاده شده بالاتر برسند و یا بمراتب عالی‌تر ارتقاء یابند[۵].

عقل فعال که برای همهٔ موجودات عالم پایین صورت می‌بخشد، روی همه این صورتهای پراگنده تأثیر می‌گذارد و به نیروی محبت میان آنها ایجاد وحدت می‌کند و همه را

---

۱. المدینة الفاضلة، ۴۴ والسیاسات المدینة، ۷؛ و مقالة فی معانی العقل، ۴۷.

۲. المدینة الفاضلة، ۴۵.

۳. کتاب الجمع ۲۴، چاپ مصر.

۴. المدینة الفاضلة، ۴۵، چاپ مصر.

۵. عیون المسائل، ۱۳.

در عقل انسانی گرد می‌آورد. و چون **عقل فعال** است که بماده صورت می‌بخشد، پس امکان حصول معرفت برای انسان، و نیز صحت این معرفت هر دو متوقف بر اینست که **عقل فعال** امکان معرفت این صورت را برای انسان بدهد.

و غایت **عقل انسانی** و سعادت او اینست که با **عقل فلک** اتحاد یابد؛ و این اتحاد او را بخدا نزدیک می‌کند[1].

لیکن امکان این اتحاد پیش از مرگ انسان ورستن از بند ماده، در نظر فیلسوف ما محل تردید است، بلکه آنرا انکار می‌کند. و بالاترین چیزی که انسان در این زندگانی مادی بدان تواند رسید **معرفت عقلی** است.

با همهٔ این احوال، مفارقت نفس از بدن، عقل را حریت و آزادی می‌دهد؛ ولیکن آیا نفس به ذات خویش و بالاستقلال باقی می‌ماند، یا جزئی از«عقل کلی» می‌شود؟ رأی فارابی دراین باره غامض و مبهم است، و نظرهایی که در این باب، در کتابهای گوناگون بیان کرده، باهم اختلاف دارد.

یکی از محققان در این باره نوشته است: «اما آنچه از کتابهای ابونصر بدست ما رسیده است در منطق است، و آنچه در فلسفه نوشته پر از شک و تردید است؛ چه او در کتاب **الملة الفاضلة** اثبات کرده است که نفوس شریره پس از مرگ در آلام و دردهایی می‌زیند که آنرا نهایت نیست، سپس در کتاب **السیاسة المدینه**[2] تصریح می کند که ارواح منحل می‌شوند و رهسپار عدم می‌گردند؛ و جز نفوس کامله هیچ نفسی باقی نمی‌ماند، و همو در کتاب الاخلاق چیزی از امر سعادت انسان ذکر می‌کند و می‌گوید: همهٔ این سعادت‌ها در این دنیا و در همین زندگی خواهد بود... و هرکس جز این بگوید، همه سخنانش هذیان و خرافات و اعتقادات پیرزنان است. و این سخنان، همهٔ مردم را از رحمت الهی نا‌امید می‌کند و نیکوکاران و تباهکاران را در یک ردیف قرار می‌دهد، چه برگشت همه به سوی عدم است...»[3]

حاصل آنکه معرفت عقلی برترین اموری است که انسان در حیات این جهان بدان می‌تواند رسید و هر اندازه تعقل و اندیشه کردن او زیاد می‌شود لذت وبهجت او فزونی

---

۱. السیاسات المدینة، ۱۳ و ۱۴.

۲. مقصود کتاب مبادی آراء اهل المدینة الفاضلة است که در سال ۱۸۹۵ در لایدن، و بارها در مصر چاپ شده است.

۳. قصة حی بن یقظان، ۱۷، چاپ مصر، تألیف ابن طفیل. این کتاب را مرحوم بدیع الزمان فروزانفر به پارسی دری ترجمه کرده است زیر نام زنده بیدار.

می‌گیرد[۱].

منطق فارابی ــ منطق فارابی تنها تحلیل روش‌های تفکر علمی نیست، بلکه در بیشتر مباحث، شامل ملاحظات لغوی نیز هست؛ و نیز حاوی برخی مباحث دربارهٔ نظریهٔ معرفت می‌باشد؛ و در حالی که نحو مختص به لغت قومی واحد است، منطق قانونی است جهت تعبیر بلغت عقل انسانی در نزد تمام اقوام. «نسبت صناعت منطق به عقل و معقولات، مانند نسبت صناعت نحو به زبان و الفاظ است، زیرا هرچه راکه علم نحو از قوانین الفاظ بما می‌دهد نظایر آنرا منطق در معقولات بدست می‌دهد. از طرفی نحو، قوانینی عرضه می‌دارد که مخصوص گروهی به‌خصوص است و حال آنکه منطق قوانینی راکه مشترک میان همهٔ اقوام است، ارائه می‌دهد.»[۲] و باید در این فن از بسیط‌ترین و ساده‌ترین عناصر سخن آغاز کرد و به پیچیده‌ترین قسمت رسید؛ یعنی از کلمه (= تصور) به قضیه و از قضیه به قیاس برویم.

و نیز منطق، از حیث علاقهٔ آن با أشیایی که در خارج وجود دارد، بدوقسم تقسیم می‌گردد: قسم اول شامل معانی و حدود است که مبحث تصور را در بر می‌گیرد؛ و قسم دوم شامل مبحث قضایا و قیاسات و براهین است که در آن از تصدیق صحبت می‌کنند.

مقصود فارابی از تصورات، بسیط‌ترین چیزهایی است که در نفس مرتسم می‌شود، یعنی همه صورتهایی که حس بدو داده است و نیز معانی اولیه یی که فطرة در ذهن جایگزین شده است مانند معنی: وجوب و وجود و امکان[۳]؛ که این صور و معانی یقینی و اولی هستند.

قضایا از ربط برخی تصورات با برخی تصورات دیگر نتیجه می‌شود؛ و این قضایا هستند که احتمال صدق و کذب در آنها می‌رود. واین قضایا خود مستند بر قضایای اولیه روشن یابینی است که فی نفسه محتاج برهانی نیست و در ذهن مرکوز است وما از این قضایای اولیه که اساس و اصول بدیهی هستند بهیچ وجه بی نیاز نیستیم، بویژه در ریاضیات و ما بعد الطبیعه و اخلاق[۴].

و مهم‌ترین مقاصد برهان عبارتست از وصول به قوانین علمی اضطراری که تطبیق آن با همه معارف ممکن باشد. «و لازم است که فلسفه، همین علم باشد.»[۵]

۱. المدینة الفاضلة، ۶۵.
۲. احصاء العلوم، ۱۸ ـ ۱۲.
۳. عیون‌المسائل، ۳.
۴. المدینة الفاضلة، ۴، چاپ ۱۸۹۵.
۵. کتاب الجمع... ۳ و ۱۶.

از آنچه گذشت معلوم گشت که برهان منتهی به علمی اضطراری می‌گردد که مقابل وجود ضروری قرار می گیرد، ولیکن در جنب این وجود واجب، عالم وسیعی از ممکنات یافت می‌شود، که ما آنها را جز با «معرفت ظنی» نمی‌توانیم شناخت.

در مبحث جدل نیز فارابی درجات گوناگون جدل را مورد بحث قرار می‌دهد، همچنین راههایی را که معرفت به ممکنات از آن راه‌ها حاصل می‌آید نشان می‌دهد، ونیز سخنان دشوار و گفتارهای خطابی و شعری و مهم‌ترین غایاتی را که در عمل از آنها منظور نظر است مورد دقت و موشکافی قرار می‌دهد و از این جمله منطقی می‌سازد که بنظر می‌رسد حق باشد و حال آنکه در واقع صحیح نیست؛ چه او قائل است علم صحیح جز بوسیلهٔ اعمال **احکام ضروریه** که در کتاب برهان یا **آنالوطیقای دوم** از آن بحث می‌شود، بدست نمی‌آید.

به نظر فارابی شعر پست‌ترین نوع معرفت است، چه کلامی باطل و دروغ است که ارزشی ندارد! واین عین عبارت اوست:

«برهانی که دروغ آن کمتر از حق آن است، آنرا از کتاب **مواضع جدل** فراگیرند، و برهانی که کذب آن مساوی با حق آنست، آنرا از کتاب **خطابه** باید یاد گرفت، و برهانی که دروغ آن بیشتر از حق آنست آنرا از کتاب **صناعت‌مغاطله** فرا باید گرفت، و برهانی که کاملا دروغ است، آنرا از کتاب **صناعت شعر** یاد گیرند.»[1]

---

۱. گویند: نظامی فرزند خویش را پند می‌داد که گرد شعر و شاعری نگردد:
«در شعر مپیچ و در فن او: چون اکذب اوست احسن او» که اشاره به این جمله معروف است: **ان أحسنه اکذبه**.
و شک نیست که شعر برهان عقلی نیست زیرا «قیاسی است که از مخیلات پدید می‌آید.» و هر اندازه سخنی با خیال بیشتر آمیخته باشد از واقعیت و صدق دور خواهد بود. ولیکن تأثیر شعر را در نفوس مردم به هیچ وجه انکار نمی‌توان کرد.

۲ ـ رجوع کنید به کتاب ماینبغی أن یقدم تعلم الفلسفة ، ۱ و ۲؛ وزمخشری: انوار الربیع ص ۹۸.
از خود فارابی هم اشعاری نقل کرده‌اند، از جمله این دو رباعی به او منسوب است:

اسرار وجودخام و ناپخته بماند — وآن گوهر بس شریف ناسفته بماند
هرکس بدلیل عقل چیزی گفتند — آن نکته که اصل بود ناگفته بماند

* * *

ای آنکه شما پیر و جوان دیدارید — ازرق پوشان این کهن دیوارید
طفلی ز شما در بر ما محبوس است — او را به خلاص همتی بگمارید.

(هدایت، رضا قلی خان: مجمع الفصحاء، ۱/ ۳ ـ ۸۲؛ بهائی: کشکول، ۴۵/۲، چاپ کتابفروشی ادبیه تهران، تیر ماه ۱۳۴۹ هـ.ش.).

ادامه پاورقی در صفحه بعد

نظر فارابی دربارهٔ کلیات، نظیر **فرفوریوس** است؛ و به نظر او وجود جزئی در افراد خارجی و محسوس نیست؛ بلکه در ذهن موجود است و کلی نیز چنین است که حقیقة در ذهن موجود است و عقل انسانی کلی را از جزئیات تجریدمی کند و بدست می‌آورد[۱]؛ جز اینکه **کلی** ذاتاً و پیش از جزئیات و مقدم بر آنها نیز وجود دارد.

از این رو می‌توان گفت که: فلسفهٔ فارابی در مورد «معانی کلیه» متضمن سه اصل معروف است:

الف: کلی بر جزئی مقدم است، بدین معنی که از **عالم مثل** در ذات آدمی زاده نهاده است؛

ب: کلی قائم به خود است و بدون حزئیات وجود دارد؛

ج: و در ضمن بعد از جزئیات نیز است[۲]. و این همان «تذکر» است که افلاطون می‌گفت.

حال باید دید که آیا وجود به ذات خود از جملهٔ همین معانی کلی بشمار می‌رود؟ فارابی بر این سؤال ـ که در میان فلاسفه بزرگ عالم نزاعی بر انگیخته جواب روشن و آسانی داده‌است، و آن اینست که می‌گوید: وجود عبارت است از علاقهٔ نحوی یا منطقی، نه اینکه بگوییم: وجود مقوله‌یی جداگانه است که بالفعل برشیء موجود صدق می‌کند[۳].

اخلاق در نظر فارابی. اکنون می‌رسیم به فلسفهٔ عملی فارابی، که در واقع بسیاری از آنها بیان کنندهٔ حیات و سنت‌های مسلمانان است، و اینک ما برخی از آراء عمومی او را مورد بحث قرار می‌دهیم:

ادامه پاورقی از صفحه قبل

همچنین از اشعار تازی او شیخ بهایی در کشکول ۱ / ۶۵، چاپ کتابفروشی ادبیه یک قطعه دلپذیر نقل می‌کند که با این بیت آغاز می‌گردد:

ما ان تقاعد جسمی عن لقائکم   الا و قلبی الیکم شیق عجل...

و بطوریکه می‌بینید بامعنی رباعی دوم بی مناسبت نیست، ونیز بنگرید به همین کتاب (۳۰۴/۳).

۱. کتاب الجمع، ۲۳؛ فارابی می‌گوید: حواس آلات ارداک هستند و حواس مذکور جزئیات را در می‌یابند، و کلیات نیز از این جزئیات حاصل می‌آید، و تجارب در واقع همین کلیات هستند.

۲. المسائل الفلسفیة والاجوبة، ۱۱۰ ـ ۱۰۶، چاپ مصر؛ و فصوص الحکم: ۴ ـ ۱۵۳ و ۲۳۹.

۳. المسائل الفلسفیة مسأله ۱۶؛ که می‌گوید: اگر **ناظر طبیعی** به این سخن به دقت بنگرد که: «انسان موجود است.» می‌بیند که این قضیه محمولی ندارد، زیرا «وجود شیء جز خودش نیست»؛ ولیکن چون منطقی می‌گوید: «انسان موجود است.» آنرا مرکب از دو حد می‌بیند، که قبول صدق و کذب می‌کند؛ از این روی، نزد او این قضیه دارای محمول است.

به طوریکه علم منطق قوانین معرفت را وضع می‌کند، اخلاق نیز قوانین اساسی را که شایسته است انسان در رفتار خویش به آنها عمل کند، وضع می‌کند؛ جز اینکه مقام عمل و تجربه در اخلاق بزرگتر از آنست که در منطق آمده است. فارابی در مباحث اخلاقی خویش، گاهی موافق افلاطون سخن می‌گوید و زمانی چون ارسطو و برخی اوقات افکار او از حوزهٔ فلسفه ایندوفیلسوف بیرون می‌رود و به روش صوفیان و زاهدان نزدیک می‌گردد[۱].

فارابی تأکید می‌کند که عقل قادر است که دربارهٔ اعمال انسان حکم کند ویکی را خیر و دیگری را شر بداند[۲]. او در این مورد مخالف رأی متکلمان است؛ چه متکلمان اگر چه به مفارقی اعتقاد دارندکه مأخذ آن عقل می‌باشد، لیکن از شأن عقل نمی‌دانند که قواعدی برای سلوک و رفتار انسانی وضع کند[۳] ولیکن چون عقل فیضی است از عالم بالا و معرفت و دانش سر دستهٔ همه فضایل است، از این‌رو چرا عقل قواعد اخلاقی را وضع نکند؟ بنظر او کسی که تمام مؤلفات ارسطو را می‌داند و بدآنها عمل نمی‌کند، از کسی که به مقتضای آنها عمل می‌کند ولیکن به آنها جاهل است، برتر است؛[۴] پس معرفت نزد فارابی از عمل اخلاقی برتر است والا نمی‌توانیم درباره اعمال اخلاقی حکم کنیم!

نفس به طبیعت خویش اراده و شوقی دارد، و از آن جهت که حس می‌کند و تخیل، پس مانند دیگر جانوران اراده‌یی دارد جز اینکه اختیار فقط مخصوص انسان است، زیرا اختیار قایم بر تفکر عقلی است[۵]. وجولانگاه او، میدان تعقل خالص است؛ پس اختیار متوقف بر اسبابی از جمله فکر است، و تو گویی اختیار و اضطرار با هم است، زیرا این امر

---

۱. دبور: تاریخ فلسفه اسلام، ۲۲۱. ۲. المدینة الفاضلة، ۳۵ و ۴۵.

۳. تاریخ فلسفه اسلام، تألیف دبور T. J. De Boer، ۲۲۰. باید دانست که این تعمیم چندان درست نیست؛ زیرا همه متکلمان براین قول اجماع نکرده‌اند چه اگر اشعریه و اهل سنت اعتقاد دارند که: «خیر آنست که خدا بدان امر کرده و شر آنست که انجام دادن آنرا نهی کرده است»؛ معتزله قائل هستند که: «واجبات، عقلی است.»، و قایل به حسن و قبح عقلی هستند و می‌گویند انسان بر انجام کارها قادر است و باید چنین باشد یعنی خیر و شر را پیش از ورود وحی، با عقل بشناسد و به خیر روی آورد، و از شر روی‌گردان شود. و در این مورد از آوردن امثال و شواهد تن می‌زنیم که بیشتر اهل کتاب وخوانندگان آگاه هستند.

۴. خلاف رأی کلبیان یا سگ‌رفتاران [Cynics=] که آنها نادان با فضیلت و عامل را برتر از دانای بی‌فضیلت می‌شمارند، و عارفان و صوفیان ایرانی و اسلامی کم وبیش با این عقیده دمسازترند.

۵. فارابی میان اراده و اختیار فرق می‌گذارد، چه اراده عبارتست از رفتن بسوی آنچه حیوان از روی احساس و تخیل در می‌یابد، و حال آنکه اختیار عبارتست از توجه بسوی امری که از تفکر و اندیشه مدد می‌گیرد؛ که نوع اول در حیوان نیز وجود دارد و نوع دوم مخصوص انسان است (المدینة الفاضلة، ۴۶ و ۵۳)

نیز به حسب اصل اولیهٔ آن مقدر در علم خداست؛ و از این رو برخی محققان فارابی را از جملهٔ قائلان به جبر می‌شمارند.

اختیار انسانی، نمی‌تواند شهوت را جز به نحو ناقصی سرکوب نماید، زیرا ماده در سر راه او قرار گرفته است. بنابراین حریت و آزادی نفس ناطقه کامل نخواهد بود مگر زمانی که از قیود و زنجیرهای ماده و گمراهی آن رها شود؛ به عبارت دیگر نفس، تبدیل به عقل گردد. واینست همان سعادت بزرگ که می‌باید لذات آنرا طلب کنند. زیرا همین خیر مطلق است،[1] و همان است که نفس انسانی طالب آن می‌شود وقتی که می‌خواهد که به سوی عقل رود و با او یکی گردد، و همین کار را نفوس افلاک نیز انجام می‌دهند وقتی که می‌خواهد به سوی خدا تقرب جویند.

ملاحظه می‌کنید که فارابی هرچه د رباره اخلاق بیان می‌دارد، د رواقع اخلاقی عملی نیست، بلکه بیشتر از نوع خوابهایی خوش است که بیشتر حکیمان اسلامی راجع به حیات عملی مسلمانان دیده‌اند!

سیاست در نظر فارابی ـ چنانکه دیدیم، فارابی به اموری که در اطراف او واقع می‌شده، وامروز بیشتر از آنها به نام قواعد سلوک و رفتار یاد می‌شود، چندان توجهی نداشت. متأسفانه در سیاست بیشتر ا زحیات واقعی دور می‌شود. فارابی شرقی بود، از این‌رو گمان برد که باید معانی جمهوریت افلاطون در وجود شخص سلطان فیلسوف خلاصه شود[2]. در حالی که نمی‌دانست یا توجه نداشت که سخنان افلاطون نه درست بود و نه عملی؛ چه حتی او نیز شکست خورد و کاری از پیش نبرد.

فارابی می‌گوید: ضرورت طبیعی مردم را بزندگی اجتماعی وا می‌دارد؛ از این رو در برابر ارادهٔ رئیسی که «مدنیت» با خوبیها و زشتی‌های آن، در وجود او تمثل یافته خاضع می‌شوند. وقتی رئیس اجتماع یا «مدینه» جاهل به قواعد خیر باشد یا بدکار و گمراه باشد، آن مدینه هم فاسد می‌گردد. «مدینهٔ فاضله» یک نوع بیشتر نیست و ریاست آن با «فیلسوف» است[3].

فارابی، رئیس یا امیر مدینهٔ خود را به همهٔ فضایل انسانی، و کمالات فلسفی توصیف می‌کند؛ تو گویی افلاطون است که به لباس محمد نبی درآمده است[4]. برخی از صفات «رئیس مدینه» را فارابی به ئدقت و تفصیل ذکر کرده که چون پیش از این هم ذکر شد، از

۱. المدینة الفاضلة، ۷ـ۴۶، چاپ مصر.
۲. دبور: تاریخ فلسفه اسلام، ۲۲۱.
۳. المدینة الفاضلة، ۴ـ۵۳.
۴. دبور: تاریخ فلسفه اسلام، ۲۲۲.

تکرار آن چشم می‌پوشیم.

فارابی، چنانکه برخی از دانشمندان جامعه‌شناسی امروزی نیز بدان رفته‌اند، جامعه موردنظر خود را به «جسمی زنده» تشبیه می‌کند و اعضاء این کالبد زنده را از افراد مدینه ذکر می‌کند؛ که «رئیس فیلسوف» یا «نبی حکیم» بمنزلهٔ قلب آن است [۱].

به نظر فارابی ممکن است که در مدینه بیش از یک رئیس بوجود آید؛ و رئیس یا شاه باید با وزیر در حکم و حکمت شریک باشند، و زمانی که از رئیس مثالی صحبت می‌کند در واقع نظریهٔ سیاسی مسلمانان را در آن زمان در فکر خود دخالت می‌دهد. جز اینکه کلام فارابی در این مورد نیز روشن نیست؛ نه از نسب پادشاه و نه از وظایف او در جهاد و حرب و مملکت داری و دیگر امور سخن می‌گوید. شاید بدان سبب که درجامعهٔ خیالی فارابی جنگ و نزاع نیست و همهٔ شهروندان فیلسوف و دانا و نیکوکارند و از تکالیف و وظایف خود آگاه‌اند. آیا خوش‌بین باشیم که چنین جامعه‌یی بوجود خواهد آمد؟ به امید آن روز [۲].

حیات آخرت ـ به نظر فارابی، اخلاق در مدینه بکمال خود نمی‌رسد مگر در میان جماعتی دینی؛ و به حسب احوال مدینه، نصیب اخروی و دنیوی اهل آن معین می‌گردد.

نفوس مدینه جاهله از عقل خالی و عاری هستند؛ و ای بسا در جهانی دیگر، بسوی مردم یا جانوران دیگری برمی‌گردند، که با آنهمه متحد شوند و حیاتی تازه آغاز کنند.

نفوس ضاله نیز آنچه را که «نفوس جاهله» دریافت داشته‌اند، دریافت می‌کنند. اما «نفوس نیکوکار و دانا به تنهایی باقی می‌مانند و داخل در ساحت عالم عقلی می‌شوند؛ و هرقدر درجهٔ آنها در این حیات عقلانی فزونی یابد، مقام آنها پس از مرگ درمیان نفوس بلند می‌گردد؛ و بهره آنها از سعادت روحی زیادت می‌گیرد.»

اما در مدینه‌های مبدله یا ضاله بدبختی و شقاء متوجه کسی خواهد بود که این مدینه‌ها را دگرگون کرد و اهل آنها راگمراه ساخت [۳].

می‌توان گفت که: این عبارت به منزلهٔ پوششی ظاهری است که عقیدهٔ صوفیانهٔ فلسفی فارابی را پوشیده است، که می‌گوید: عقل انسانی در عقل کلی فانی می‌شود و بالاخره در خدا فانی می‌گردد. عالم ـ باعتبار صدور آن از علت خود ـ چیزی غیر از

---

۱. المدینة الفاضلة، ۵۹ـ۵۵، چاپ مصر.

۲. نظیر این مدینه فاضله را حکیم نظامی نیز در اقبال نامه، صص ۱۰۸ ـ ۹۷ چاپ وحید (۱۳۱۷ هـ.ش.) تصویر کرده است، و تفصیل موضوع را به کتاب سیر فلسفه در ایران حوالت می‌کنیم که در دست تألیف است.

۳. المدینة الفاضلة، ۶۶، چاپ مصر. خواننده می‌تواند این مدینه‌ها و خصایص آنها را به تفصیل در مأخذ مزبور از صفحه ۶۳ تا ۶۶ ببیند.

خداست؛ ولیکن چون نفس انسانی، بسوی عالم علوی پرواز کرد، آن‌گاه می‌بینید که این حیات، عین حیات آخرت است، زیرا خدا در همهٔ چیزها وجود دارد: بلکه او بتنهایی همه‌چیز است[۱].

نظر اجمالی ـ بطور خلاصه اگر به‌فلسفهٔ فارابی نظر کنیم می‌بینیم که مذهبی به تمام معنی روحانی است، و به عبارت دقیق‌تر مذهبی است عقلی[۲]. هرچیز که مادی و محسوس است منشأ آن **قوهٔ متخیله** است، و ممکن است از آنها به «تصورات مشوش» یا پراکنده نیز تعبیر کنیم؛ وجود حقیقی همانا عقل است، و چون عقل دارای مراتب متفاوت است، لذا تنها خدا عقل محض است که کثرت را بر او راه نیست[۳] شمارهٔ **عقول مفارقه** با **مذهب بطلیموس** در مورد مراتب افلاک آسمانی سازگار است[۴]. و هر اندازه که این عقول از عقل اول دور می‌شوند، بهرهٔ آنها از «وجودعقلی» کاسته می‌شود. جوهر انسان، یعنی عقل او از «عقل فلک أدنی» افاضه می‌گردد[۵]. پس موجودات سلسلهٔ متدرج بهم پیوسته‌یی است، و عالم کل منظمی است، و اجزاء آن بطرز بدیعی ترتیب یافته است، و شر در جزئیات بسبب جزئی و متناهی بودن آنهاست، چنانکه اگر نظام کلی را در نظر آوریم آنوقت مشاهده می‌کنیم که درعالم خیر حکمفرماست، «زیرا عنایت الهی به تمام اشیاء احاطه دارد و خیر درعالم بیشتر از شر است، و نیز شر در موجودات فاسد وجود دارد، چه طبیعت آنها این امر را اقتضاء می‌کند.»[۶]

حال گوییم: آیا در این نظام بدیعی که از فیض الهی درعالم پدیدار گشته، ممکن است فسادی راه یابد؟ و نیز جایز است که دوباره به سوی خدا بازگردد؟ فارابی در جواب سؤال او سخن واضحی نمی‌گوید ولیکن در پاسخ سؤال دوم می‌گوید: عالم با همهٔ این نظام بدیع و نوآیین همواره و بطور استمرار، بسوی خدا باز می‌گردد و در این هیچ‌شک نباید کرد[۷]. نفس مشتاق رسیدن به مافوق خود است، و هرقدر بهره‌اش از معرفت زیاده شود، جوهر او صفا یابد و ارتقاء جوید، ولیکن این ارتقاء تا چه درجه وحدی ممکن است؟ نه فیلسوفان و نه پیامبران به این سؤال جواب روشنی داده‌اند.

---

۱. فصوص الحکم، چاپ لایدن، ۶۸، چاپ سال ۱۸۹۰. شاید مستند کسانی که فارابی را متهم به وحدت وجود کرده‌اند، همین سخنان باشد.

۲. بزبان لاتین آن‌را Intellectualismus گفته‌اند.

۳. عیون المسائل ۷.

۴. المدینة الفاضلة، ۲۰ ـ ۱۹، چاپ مصر.

۵. المدینة الفاضلة، ۴۵ ـ ۴۴.

۶. عیون‌المسائل، ۱۸ ؛ الدعاوی القلبیه، ۱۱ ـ ۱۰، چاپ حیدرآباد.

۷. رسالة فی‌جواب مسائل سئل عنها، چاپ لایدن، ۸۷ ـ ۸۶.

به نظر فارابی حکمت فیلسوفان، و حکمت پیامبران، از جانب «عقل فعال» افاضه می‌گردد؛ وهمو در فحوای کتابهایش بیشتر از نبوت سخن می‌گوید و چنین به نظر می‌آید که نبوت ـ بنظر او ـ برترین مرتبه‌یی است که انسان در علم و عمل بدان می‌رسد. ولیکن این رأی حقیقی او نیست، یا لااقل نتیجهٔ منطقی نظریهٔ فلسفی او نیست؛ چه به نظر او، تمام امور نبوت، در رؤیا و کشف و وحی و غیر آنها، وابسته به دایرهٔ تخیل است، که در مرتبهٔ میانگین ادراک حسی و معرفت عقلی خالص قرار دارد. ولیکن چون درآراء اخلاقی و سیاسی خویش، شأن بزرگی برای دین در تهذیب خلق قائل است، آنرا جزو پست‌ترین مرتبهٔ معرفت عقلی خالص می‌شمارد[1].

حاصل آنکه فیلسوف ما، در مجردات عقل محض فانی بود، و زهد و تقوای او موجب شگفتی معاصرانش بود، بطوریکه برخی از شاگردانش از او تجلیل می‌کردند و می‌گفتند: حکمت در او تجسم و تجسد یافته است! اما عالمان دیگر از اهل اسلام او را متهم بزندقه و کفر می‌کردند و می‌گفتند: همانطور که فلسفهٔ طبیعی مردم را بسوی مذهب طبیعی و دهری سوق داد، افکار فارابی نیز در باب توحید، بدون آنکه خودشان دریابند، آنها را بد حدت وجود و دیگر ضلالت‌ها راهنمون شد[2].

تأثیر فلسفه فارابی ـ اگرچه نفوذ فلسفهٔ فارابی در آیندگان بسیار بود، ولی شاگردان زیادی نداشت، و از میان چند شاگرد که برای او ذکر کرده‌اند یکی: ابوزکریا یحیی بن عدی المنطقی (درگذشتهٔ حدود ۳۶۴ هـ.ق.) است که به سبب ترجمهٔ کتب ارسطو معروف شده است.

و این **ابوزکریا،** شاگردی داشت به نام: ابوسلیمان محمدبن طاهربن بهرام السجستانی که ما پس از این، دربارهٔ او و افکار فلسفی‌اش چیزی خواهیم نوشت.

---

۱. فارابی فرق میان نبی و فیلسوف را در المدینة الفاضلة ۵۹ ـ ۵۸، چاپ مصر بیان می‌کند و ما پیش از این برخی از فرقها را بیان کردیم. فارابی در باب نبوت در فصوص الحکم، ۱۶۳ ـ ۱۴۵، چاپ قاهره و «شرح رساله زیتون»، ۵۸، مشروح‌تر صحبت کرده است.

۲. دبور: تاریخ فلسفه اسلام، ۲۲۶. بایدتوجه داشت که رأی دبور از تسامحی خالی نیست.

فصل ششم

ابوالحسن عامری

(درگذشتهٔ ۳۸۱ هـ. ق.)

شک نیست که شرح احوال و افکار بسیاری از بزرگان ما هنوز بر بسیاری از مردم عادی پوشیده مانده، سهل است که بر بسیاری از دانشمندان این مرز و بوم مجهول است. ای بسا فیلسوفان و دانشوران که سر در نقاب خاک کشیده‌اند و ما امروز نام و نشان آنان را نمی‌دانیم و از گنجینهٔ معارف و علوم آنها که میراث نفیس و گرانقدری برای آیندگانشان بشمار می‌رود، خبری نداریم.

عدهٔ معدودی هستند که ارباب تاریخ و ترجمه، دربارهٔ آنها به طور اشباع سخن رانده‌اند، ولی آیندگان به جای آنکه در زوایای خفی و پنهان تاریخ زندگی و فکر متفکران گمنام پژوهش کنند، یکسره هم خود را بر نقل قول گذشتگان مصروف داشته‌اند و اگر از سر تحقیق هم سخنی گفته‌اند چنانش با افسانه و روایات جعلی در آمیخته‌اند که اساس مطلب گم‌گشته است. این گروه نیندیشیده‌اند که تمام معارف‌اسلامی و دانستنی‌های این قوم، ساخته و پرداختهٔ این چند نفر شناخته نیست، بلکه هزاران نفر دانشمند گمنام در بالا آوردن این کاخ رفیع سهم داشته‌اند و شرکت جسته‌اند و بسا که بیستون را عشق کنده وشهرتش را فرهاد برده است.

البته نگارنده ادعا ندارد که همهٔ علوم و معارف‌اسلام ریخته فکر و قلم این قشر ناشناخته و گمنام است و شناختگان در این راه به غلط مشهور شده‌اند. حاشا و کلا! بلکه مقصود اینست که اصحاب رجال و ترجمه و آنان که شرح حال و فکر رجال علم را نشر

داده‌اند، از عقاید علمی و زاده‌های فکری این طبقه یا چیزی نمی‌دانسته‌اند و یاآنکه اگر از گوشه و کنار مطلبی فهمیده و ذکر کرده‌اند، بنحو بسیار ناقص و مختصر است که عطش پژوهندگان را فرو نمی‌نشاند، وآنان را که می‌خواهند دربارهٔ این گروه اطلاعی داشته باشند در بادیهٔ شوق و تحقیق به سر می‌دواند.

از جملهٔ کسانی که ذکرشان رفت، یکی همین «ابوالحسن عامری» است که نه شرح حالش بدقت ذکر شده و نه از عقاید او در کتابهای معروف اثری دیده می‌شود.

تنها ذکری که از این دانشمند به چشم می‌خورد در معجم الادباء یا قوت حموی، و مقابسات و الامتاع والمؤانسهٔ ابوحیان توحیدی و برخی کتب دیگر است.

اخیرا هم محقق ادیب و دانشمند شادروان محتبی مینوی، کتاب «عامری» را به دست خویش از کتابخانه‌های معتبر ترکیه نوشت، و نیز برای تعریف کتاب و شناساندن مؤلف مقالتی سودمند و ادیبانه در مجلهٔ دانشکده ادبیات (سال ۴، شماره ۳) نوشت، از این رو تا اندازهٔ زیادی این دانشمند بزرگ را شناسانید.[۱]

* * *

ابوالحسن بن ابوذر محمدبن حسن[۲] عامری نیشابوری، در نیشابور از مادرزاد و برای کسب دانش به اکثر بلاد اسلامی مسافرت کرد و با دانشمندان بزرگ مصاحبت و مباحثه کرد، و از هر خرمنی توشه‌یی اندوخت.

نوشته‌اند که استاد او در حکمت «ابوزیدبلخی» بوده است، در ضمن با «ابوالفتح بن العمید» و «ابوالفضل بن العمید» و «ابوالحسین عتبی» و «ابوسعید سیرافی» و «ابوالنضر نفیس» و «ابوسلیمان منطقی سجستانی» و «ابوحیان توحیدی» و «ابوعلی بن مسکویه» وگروهی دیگر از ادباء و حکما مصاحبت داشته، و از مصاحبت و همنشینی این گروه که از دانشمندان طراز اول سدهٔ سوم و چهارم هجری بوده‌اند، حظی وافر برده است. مدتی به صوفیه دل داده و با آنان محشور بوده است، و دلیل این سخن غیر از اشاراتی که خود او در کتاب السعادة و الاسعاد به سخنان صوفیان کرده، اینست که مستملی بخاری در شرح کتاب ابوبکر کلابادی[۳] بنام التعرف، دوبار (۵۹/۳ و ۸۱، چاپ هند) از او نقل کرده

۱. اخیراً نیز این تحقیقات درکتاب نقد حال صفحات ۶۵ـ۱۰۵ که مجموعه‌یی ازگفتارها و نوشته‌های اوست (چاپ خوارزمی)، آمده است.

۲. برخی نام او را «محمدبن یوسف» نوشته‌اند. (محمدبن تاویت الطنجی: «حاشیهٔ» اخلاق الوزیرین، ابوحیان ص ۱۱۵، چاپ دمشق).

۳. کلابادی یکسال پیش از عامری یعنی در سال ۳۸۰ وفات یافت.

است.

همچنین قطعاتی از افکار او راکه ابوحیان و دیگران نقل کرده‌اند، این مطلب را تأیید می‌کند. از این گذشته خود ابوحیان او را **شیخ صوفی** نامیده، و گفته است که: او را در تصوف کتابی است[۱].

ابوعلی‌مسکویه هم برخی نکته سنجی‌های او را در کتاب الحکمة‌الخالدة خود نقل کرده؛ و حتی **ابن‌سینا** که کمتر کسی را بدانشمندی می‌پذیرفته، ناگزیر از دو تن نام برده، لیکن فارابی را به فضل ستوده و از عامری به لفظی خشن یاد کرده است.[۲]

بنابر قول ابوحیان و نیز به نقل یاقوت از او، ابوالحسن عامری در سال ۳۶۴ هجری در بغداد با ابوسعیدسیرافی نحوی دربارهٔ «طبیعت باء بسم الله» مناظره‌یی کرده است که موجب سرشکستگی او شده است.[۳] و همو در جای دیگر وی را مجیز گوی و «ابن‌الوقت» خوانده و از جمله گفته است که: به بهانهٔ بهره‌برداری مادی، تظاهر به فراگرفتن علم حیل و جراثقال از **ابن‌العمید** کرده است.[۴]

از این موارد که بگذریم، دیگران او را ستوده‌اند و همگی بر آن‌اند که عامری نفسی کریم و ذهنی قوی و سیرتی نیکو داشته است. در کلام توانا بوده و با اینکه در اخلاق خشونت داشته، و دارای طبعی ناسازگار بوده، و گاهی مردم را از خود نفرت می‌داده، ولیکن در نفس معاصران خود تأثیر شگفتی داشت و همهٔ مترجمان، او را بدین صفات توصیف کرده‌اند. **ابوحیان** می‌گوید: «روزی وزیر برای من گفت: چیزی از سخنان **ابوالحسن عامری** باز گو، زیرا یاران و ندیمان ما همه او را تحقیر می‌کنند و به رذالت نسبتش می‌دهند، و می‌گویند که او در این میدان گامی بر نداشته و از اهل علم و ادب نیست. گفتم: این مرد به سبب بدی خلق و تندی خو همه را از خود می‌رماند و مردم را بر می‌انگیزد که در حق او بی احترامی می‌کنند، ولیکن حق آنست که اگر از او آنچه در فن خود می‌داند بپرسند و تحیق

---

۱. نگاه کنید به الامتاع والمؤانسه ۹۴/۳ ـ ۹۶ چاپ بیروت. «...فلقینا فی الطریق شیخاً من الحکماء یقال له: ابوالحسن العامری، و له کتاب فی التصوف قد شحنه بعلمنا [ای بعلم الصوفیة] و اشارتنا...». از این عبارت برمی‌آید که ابوحیّانِ توحیدی خود را صوفی هم می‌دانسته است!

۲. مینوی، مجتبی: مقدمه السعادة والاسعاد، ۳، ویسبادن، ۱۳۳۶ هـ.ش.؛ ابن‌سینا: نجات، ۴۴۴، چاپ ۱۳۳۱ هـ.ق.

۳. اخلاق الوزیرین، ۴۱۱ «انعقد المجلس فی جمادی الآخر سنة اربع و ستین و ثلاثمأئة و غص با هله، و رأیت **العامری**، و قد انتدب فسأل **اباسعیدالسیرافی** فقال: ما طبیعة الباء من بسم الله الرحمن...؟ فعجب الناس من هذه المطالبة...».

۴. همانجا، ۳۴۴.

آنرا بخواهند، در نهایت فضل و دانشمندی است!»[1]

عامری یک بار در سال ۳۶۴ به همراهی **ابوالفتح‌بن‌العمید** به بغداد رفت، و نیز مدت پنج سال از عمر خویش را درری گذرانید.

یاقوت می‌گوید: در این پنج سال که **عامری** در ری اقامت گزید و در آنجا تصنیف و املاء و روایت می‌کرد؛ **ابن‌مسکویه** کلمه‌یی از او یاد نگرفت، و سؤالی از او نکرد به حدی که گفتی: میان آندوسدی کشیده‌اند.[2]

در سال ۱۳۷۰ هجری باز در نیشاپور بوده و در سال ۳۷۶ در بخارا یکی از کتاب‌های معروف خود را بپایان آورده است.[3]

نویسندهٔ کتاب **طبقات الاطباء** می‌گوید: یکی از رسایل «ابن‌سینا»، «اجوبة سؤالات سألهٔ عنها ابوالحسن العامری؛ و هی اربعة عشرة مسألة» نام دارد که در آن عامری رأی ابن سینا را در ۱۴ مسأله سؤال کرده و شیخ همه را جواب گفته است.[4]

ولی گویا این مطلب درست نیست زیرا عامری در سال ۳۸۱ هجری وفات یافته و ابن‌سینا در آن سال بیشتر از ۱۱ سال نداشته است. از این‌رو نمی‌توان این رساله را منسوب به «ابن‌سینا» و در جواب ابوالحسن عامری دانست.

آنچه از زندگانیِ خصوصی عامری می‌دانیم بسیار کم است، ولیکن همین اندازه می‌توانیم گفت که چون **عامری** تندخو بوده و از طرفی عقاید فیلسوفان را بیان می‌داشته بیشتر مسافرت و یا در بدری بوده است.

ابوحیان از قول یکی از دوستان خود «حریری» نام نقل می‌کند که: «...عامری همواره مطرود بود و از جایی به جایی دیگر می‌رفت و از قاتل خویش می‌ترسید و گروهی در کمین او بودند تا خونش بریزند، گاهی در خانهٔ «ابن‌العمید» متحصن می‌شد، زمانی به «صاحب‌الجیش» در نیشابور پناهنده می‌شد، زمانی در نصرت اسلام کتاب می‌نوشت تا مگر نزد عامه تقرب یابد، ولی همیشه متهم به الحاد و منسوب به کفر بود؛ و می‌گفتند که

---

۱. الامتاع والموانسة، ۸۴/۲، چاپ بیروت.

۲. معجم الادباء، ۶/۵، چاپ دارالمؤمون. و عین عبارت یاقوت اینست: «...و لقد قطن العامری الری خمس سنین، و درس و أملی، و صنف و روی، فلم أخذ عنه مسکویه کلمة واحدة، و لاوعی مسألة حتی کأنه کان بینه و بینه سد...».

۳. مینوی، مجتبی: مقدمه السعادة و الاسعاد، ب.

۴. نگارنده این قول را در طبقات بیروت ندیدم، ولیکن در کتاب تراجم الحکماء شهرزوری (۱۲۶/۲، ترجمه مرحوم دری) و حاشیه الامتاع والمؤآنسة (۱/۳۶، بقلم مرحوم احمد امین) نقل شده است.

معتقد به قدم عالم است و در هیولی و صورت و زمان و مکان سخن می‌گوید...[۱]»

* * *

از مصنفات معروف عامری هشت یا نه کتاب و رساله در دست است که همهٔ آنها را در ذیل نقل می‌کنیم:

۱. **الأمد الی الأبد** ـ در تاریخ فلسفه، بنابرآنچه از آخر کتاب بر می‌آید آن‌را در بخارا به سال ۳۷۵ به پایان آورده است. اصل این کتاب در کتابخانهٔ «سلیمانیه» موجود است.

۲. **الابصار و المبصر**، کتابیست دربارهٔ بینایی و بینا. این کتاب در ۲۲ صفحه است و در کتابخانهٔ احمد تیمور پاشا؛ در «دارالکتب المصریه» نسخه‌یی از آن موجود است.

۳. **الاعلام بمناقب الاسلام** در ۲۸ صفحه، که آن‌را بنابر آنچه از مقدمهٔ کتاب بر می‌آید، به نام «الشیخ الفاضل الرئیس ابونصر» نوشته؛ و شامل مختصری از مناقب و محاسن دین اسلام است و اخیراً چاپ و ترجُمه شده است.

۴. **التقریر لأوجه التقدیر**، که گویا آنرا برای ابوالحسین عتبی نوشته باشد این شخص در سال ۳۶۵ به وزارت نوح‌بن‌منصورسامانی رسید، و مقر او شهر بخارا پایتخت سامانیان بود، و در حدود سال ۳۷۱ هجری کشته شد.

۵. **فرخ نامهٔ یونان دستور**، که شامل اندرزهایی است که «یونان دستور» به کسری انوشروان ساسانی داده است. از این رساله چند نسخه در برخی جاها دیده شده و مؤلف آن را **ابوالخیرامری** گفته‌اند. آقای مینوی احتمال داده که: شاید این ابوالخیر امری همان **ابوالحسن‌عامری** باشد، که باین صورت تحریف شده است.[۲]

۶. **انقاذ البشر من الجبر والقدر**، از این کتاب ابوحیان نام برده، و گوید «...در شب ۱۶، وزیر مرا گفت: تو از عامری کتابی نام بردی که عنوانش: انقاذ البشر من الجبر شب ۱۶، وزیر مرا گفت: تو از عامری کتابی نام بردی که عنوانش: **انقاذ البشر من الجبر والقدر** بود، آن کتاب چگونه است؟

گفتم: من این کتاب را به خط خود عامری نزد دوستمان **ابوالقاسم‌کاتب** که شاگرد ابوالحسن‌عامری است دیدم، ولیکن خودم آنرا پیش عامری نخوانده‌ام، اما شنیدم ابوحاتم‌رازی این کتاب را پیش وی درس خواند، واین کتاب پر ارزش و نفیس است و روش مؤلف در بیان و استدلال استوار، ولیکن بشر را از جبر و قدر خلاص نکرده است!

---

۱. توحیدی: الامتاع والمؤانسة، ۲/۱۶ ـ ۱۵، چاپ بیروت.

۲. السعادة و الاسعاد، مقدمه، ص و. چاپ ویسبادن آلمان.

زیرا همهٔ بحث کنندگان در این مطلب راه به جایی نبرده‌اند و مطلب همچنان باقی است...»[۱]

۷. السعادة والاسعاد، مهم‌ترین و شاید بزرگ‌ترین اثر **عامری** همین کتاب است. مؤلف در این کتاب اصول اخلاقی و تدابیر عملیی را که در حیات دنیا از برای خوشبخت شدن خود و خوشبخت کردن دیگران ضروری و لازم است، بیان می‌کند. این اصول و تدابیر را مؤلف از ترجمه‌های تازی آثار افلاطون و ارسطو بیرون کشیده، و با نکات و دقایق وتعالیم و اندرزهای عاقلانه و دستورهای حکیمانهٔ موجود درکتب پارسیان و هندیان در آمیخته و کتابی این چنین پرداخته که واقعاً در علم اخلاق از بهترین کتابهای موجود می‌باشد که مآخذ اصلی آنها یا از بین رفته یا بدست ما نرسیده است.

در فاصلهٔ وفات فارابی و ظهور ابن‌سینا، ابوالحسن عامری ریاست فیلسوفان مسلمان را داشته و در حقیقت کاری نظیر کار متکلمان انجام داده یا مانند «اخوان الصفا» کوشیده است تا میان حکمت یونانیان و دین مسلمانان توفیق دهد.[۲]

افکار فلسفی عامری ـ حکیمان پیشین گفته‌اند که نهایت اهتمام وغایت مجاهدت انسان رسیدن به سعادت است، وحتی از پیش از روزگار یونانیان تا به امروز همواره فیلسوفان، هر کدام از راهی، وارد بحث در این مطلب شده‌اند؛ نهایت آنکه راه نیل بدان را هر یک چیز دانسته‌اند که با راه دیگری فرق داشته است.

یکی راه نیل را پیروی عقل یافته، دو دیگر صحبت از ذوق و حال و احساس کرده، و به قول معروف: «یکی از عقل لافیده و دیگری طامات بافته است.» یکی سعادت را در لذت دانسته، دیگری در ثروت یافته، سومی در کرامت.

لیکن چون دقیق شویم به قول ارسطو همهٔ این سعادت‌ها که دانشمندان مذکور گفته‌اند مشروط است، زیرا یکی که مریض شده، پس از بهبود یافتن سعادت را در صحت بدن دیده؛ دیگری که تلخی فقر چشیده، سعادت را در ثروت دانسته است؛ سه دیگر چون مدتی بی فرزند بوده، با یافتن فرزندان و کودکان خود را سعادتمند یافته است.

فیلسوف ما هم طالب راهی بوده که انسانها خود را بدان خوشبخت و سعادتمند کنند و دیگران را نیز بدان راه بخوانند تا مگر خوشبخت گردند، و از این جهت نام کتاب خود را

---

۱. الامتاع و المؤانسة، ۱/ ۳ـ ۲۲۲، چاپ بیروت.

۲. مقدمه السعاده والاسعاد، ص ج، بقلم مرحوم مینوی. آن مرحوم در مقالت سابق الذکر جز این هفت کتاب که ما یاد کردیم، هیفده کتاب و رساله دیگر نیز از عامری سراغ داده است.

«السعادة=خوشبخت‌شدن» و «الاسعاد=سعادتمند کردن دیگران» نامیده است.

به نظر عامری سعادت نوع بشر در تقویت **قوهٔ ناطقه** یا **استعلاء عقل** است و کمال آن اینست که انسان علم را برای خاطر علم بخواهد و بطلبد.[۱]

سعادت مذکور به نظر عامری دو قسم است:

الف: نسبی؛

ب: عقلی. و هر یک از ایندو، خود به دو قسم تقسیم می‌شود: یکی **مطلق** دو دیگر **مقید**.

سعادت مطلق آنست که آدمی در همهٔ عمر خود به برترین خیرات جسمانی و نفسانی یا درونی و برونی برسد و بخت و اقبال و اتفاقات هم با او مساعد باشد تا بتواند همیشه و در همه حال بهترین کارها را انجام دهد.

سعادت مقید آنست که آدمی به برترین مرتبهٔ سعادت نرسد ولی به قدر حال خویش کار نیک انجام دهد. افلاطون و ارسطو ـ به نظر عامری ـ فقط نوع «مطلق» سعادت را توصیف کرده‌اند و از بیان قسم «مقید» تن زده‌اند و یا آنرا قابل توجه ندانسته‌اند.

«سعادت انسی» هر اندازه کامل و تمام باشد باز ناقص است و در مرتبه اعلی قرار ندارد زیرا انسان محتاج تن است و تن هم ناقص است و هم نفس در اوست که منشأ پلیدیها و ناپاکی هاست.

اما سعادت عقلی به نفس خویش کامل است و بسیط، و به نظر می‌آید که آن امری الهی است و چیزی جز علم نیست؛ زیرا جز علم چیزی را به خدا نسبت نتوان داد؛ و اگر می‌گوییم خدا عادل است بدین معنی است که خدا ظالم و مظلوم هر دو را می‌داند و می‌شناسد و گرنه خدا که اهل معامله نیست!

حکیم اگر چه در حسب و نسب محترم نباشد، و نتواند مانند بزرگان در امور مردم و شغل و حرفهٔ آنها دخالت کند، باری می‌تواند دربارهٔ صحت و سقم کارهای آنها رأی خود را بکار برد و نظر بدهد، واین بالاترین وظیفهٔ حکیم است. لذتی که از این راه برای او دست می‌دهد از همه چیزها لذیذتر است، چه لذت نفسانی [روحانی] است.

سعادت چگونه بدست می‌آید

عامری پس از بیان انواع سعادت وارد این بحث می‌شود که سعادت چگونه کسب

---

۱. در این قسمت خلاصه افکار عامری را از کتاب السعادة والاسعاد می‌آوریم.

می‌شود و از چه راههایی بدست می‌آید؟ می‌گوید:

چون سعادت فعلی است کامل و مختص به نفس، لذا آشکار است که اکتساب آن همانا مربوط به این است که آدمی افعال فاضله راکسب کند. حصول افعال نیک هم منوط به اسباب آنست که از جملهٔ آنها در انسان، بودن اعتدال و صلابت اعضاء واستحکام عضلات و بیک کلمه «صحت‌کامل‌بدن» است؛ ونیز خوبی صورت و زیبایی اندام و ملاحت در این راه شرط است.

ولیکن چون ممکن است که این احوال و اوضاع در شخص موجود باشد و انسان در روزگار کودکی و خردسالی به صلاح حال خویش دانا و توانا نباشد، از این رو لازم است کسی او را در این راه حمایت و یاوری و هدایت کند. واگر آن راهنما خود فاضل و نیک سیرت نباشد بیم آن می‌رود که آنچه را هم بالفطره ازجودت طبع و استواری نهاد در کودک وجود دارد، فاسد کند و ضایع گذارد.

پس تربیت این حصال و ملکات از آموزگار نادان و مربی بی فصیلت بر نمی‌آید.

مردم با وجود آنکه جویای سعادتند، چرا بدان نمی‌رسند؟ و باآنکه از بدبختی و شقاوت گریزانند، چرا همواره بدان گرفتار می‌شوند؟ به نظر افلاطون و فیلسوف ما سبب این امر جهل و نادانی است و عدم تجربه و بی‌صبری، که همهٔ این امور هم ناشی از جهل می‌گردد، و این از آن‌روست که جاهل نیکی را دوست دارد ولی از آن پیروی نمی‌کند، و شر و بدی را دشمن دارد، در حالی که به سوی آن کشیده می‌شود؛ زیرا به تجربه وبصیرت آنرا نمی‌شناسد و از روی قیاس و علم و معرفت بدین کار عمل نمی‌کند.

علاج این آفات که منجر به شقاء و بدبختی انسان می‌گردد، آنست که: اسباب و موجبات وعلل آنها را از میان ببریم؛ وچون هر چیزی بضد خویش مرتفع می‌گردد و زایل می‌شود، پس لازم است که علت‌ها و اسباب بوجود آورنده بدبختی را بشناسیم تا هر علتی را با آنچه مقابل و ضد آن است، از میان برداریم.

واما اسبابی که برای شقاء و بدبختی در بالا ذکر شد اگر چه بسیار بود، ولی همه در دو علت خلاصه می‌شود: نخست جهل است؛ دو دیگر جور. بیان این مطلب از این قرار است که یکی از اسباب فساد و آفت: تسلط نفس شهوانی بر نفس ناطقه است؛ یا تسلط و غلبهٔ نفس بهیمی بر نفس‌ناطقه، و هر کدام از این دو که سیاست و تدبیر بدن را عهده‌دار آیند، به نایش بر جهل صرف است. زیرا هیچ یک از این دو نفس، بصیرت و معرفت ندارند.

اما اینکه گفته‌اند: ناتوانی بنیه موجب شقاء و بدبختی می‌شود ـ و ما پیش از این آنرا

بیان‌کردیم ـ ابوالحسن‌عامری آنرا قبول ندارد و گوید: همچنانکه خوبی بنیه دلیل سعادت نیست، ناتوانی بنیه موجب شقاء و بدبختی نتواند شد، اگر بگویند: «آیا کسی که قوهٔ ناطقه‌اش به سبب فساد یا ضعف بنیه، فاسدشده، سعید است؟» گوییم: سعادت و بدبختی مخصوص انسان است، و انسان به نطق یا عقل انسان است و آنکس که عقل ندارد، جز به‌صورت ظاهر، انسان نیست.

علاج جور، پیشه کردن صبر است[1] و علاج جهل کسب معرفت. و از اموری که انسان برای معرفت به صلاح حال خود، نیازمند آنست، شناخت خیر و شر و نافع و مضر و زیبا و زشت و لذت و درد است.

واگر بگویند: آیا کسی راکه معتاد و خوگرفته به عادات فاسد هست، معرفت این امور سود دارد یا نه؟ گوییم: اگر از معرفت خود اطاعت کند البته سود دارد؛ و ماگفتیم که در این گونه موارد نیازمند یاری دیگران و راهنمایان است و همچنین گفتیم که: ملاک امر سعادت اینست که شخص به سعادت تربیت شود و به سعادت سیاست و تأدیب گردد؛ و گویی چنانست که انسان در اکثر احوال خویش نیازمند دیگران است زیرا مفطور به حاجت است و صلاح حال و عیش او جز به یاری دیگران ممکن نگردد.

* * *

تمام امور عالم بیرون از سه قسم نیستند: یا خیرند یا شرند یا حد وسط. **خیرمطلق** آنست که همه وقتی سودمند باشد، مانند حکمت، و عفت، و عدالت، و نیکوکاری.

«شرمطلق» آنست که همه وقتی مضر باشد، مانند: ظلم و آز و خیره سری؛ اما نوع سوم اموری هستند که گاهی مفیدند وگاهی مضر، پس آنگاه که سودمند شوند خیر، و آنگاه که زیان رسانند، شر هستند؛ و مثال آن اشیاء لذیذ است. زیرا ما تا به واسطهٔ آنها صحت و قوت و نیرو کسب می‌کنیم، خیر است ولیکن هر گاه این اشیاء لذیذ سبب مرض وبیماری گردد و موجب ضعف شود، شر شمرده می‌شود.

از این‌رو چیزهای دردآور و مؤذی هم چنین است، یعنی: هر گاه اسباب راحت و سودمندی را فراهم کنند، خیرند واگرنه شر هستند؛ از قبیل داغ نهادن، و قطع اندامها و ریاضت، که هم ممکن است سودمند باشند و هم مضر.

به نظر عامری: لذت احساسی است انفعالی، واز این‌روی لازم می‌آید که لذت، مخصوص «نفس‌حساس» باشد، ولیکن لذت نوعی دگر دارد که ویژه تخیل است و تخیل

---

۱. مبارزهٔ منفی را بر ضد جور بنگرید!

به نظر عامری ضربی و قسمی از احساس است.

لذات چند نوع است؟

لذات به حسب انواع نفس‌ها سه قسم است، زیرا نفس‌ها عبارتند از: بهیمی؛ غضبی؛ ونفس‌ناطقه، پس لذات هم می‌شوند: **لذت بهیمی؛ لذت غضبانی؛ و لذت حاصل از نفس ناطقهٔ انسانی.**[1] به نظر عامری علت اینکه مردم جسمانی روی آورده‌اند، و از لذات عقلانی گریزانند، اینست که با این لذات بزرگ می‌شوند و بدان‌ها انس می‌گیرد؛ و همچنین به سبب آنست که این لذات بیشتر در اختیار مردم است و حزن و اندوه را از میان می‌برند؛ و نیز به‌سبب آنست که هنوز مردم عادی لذت معرفت نچشیده‌اند، زیرا اگر کسی ذوق معرفت یابد و لذت آن را بفهمد در راه بدست آوردن آن بر همهٔ دردها و رنج‌ها و خطرها و سختی‌ها شکیبا می‌گردد تا مگر بر لذت عقلانی که شریف‌ترین و بهجت‌انگیزترین لذات جهانست، دست یابد. و بر این لذات دست نمی‌توان یافت مگر آنگاه که بتوانیم از شهوات و لذات جسمانی و حتی خواب و راحت دست برداریم.

پس نهایت آمال انسان باید کسب حکمت باشد و بس.

عامری در قسم دوم از کتاب خود پیروی از ارسطو می‌گوید که: فضایل، در انسان فطری نیست زیرا اگر چنین بود، بایستی بالفعل در وجود آدمی وجود می‌داشت، مانند چشم و گوش؛ و همچنین است رذایل که طبیعة در آدمی وجود ندارد و بعداً در وجود او حادث می‌گردد.

سنت چیست؟

عامری بر آنست که هر کس با سنت مخالفت کند به سعادت نمی‌رسد، لیکن سنت در نظر عامری مفهومی دگر دارد که با معنی متداول و مرسوم آن فرق دارد.

سنت مورد نظر او اینست که: «اقسام فضایل را، یکان‌یکان، بیان کنیم و طریقهٔ کسب آنها را نشان دهیم، آنگاه رذایل را، یکان‌یکان، بیان کنیم و روشن کنیم که چگونه از آنها دوری باید کرد؛ ونیز انواع لذات و احزان و خوشی‌ها و دردهایی که برای شخص حادث می‌گردد، بشناسیم، پس همه را به مبتدی یا سالک راه خیر در آموزیم.» ـ در واقع آنچه را

---

۱. به نظر عامری نفس ناطقه بر دو نوع است: ۱. نفس ناطقه نظاره؛ ۲. نفس ناطقه مرتابه: که به نحواجمال شرحی از آندو نوشته است، مابه علت اینکه این سخنان، تازگی ندارد و چندان فایده‌یی هم بر آنهامترتب نیست از آوردن آنها چشم می‌پوشیم.

علمای اخلاق «کمال‌مطلوب» می‌گویند عامری سنت می‌نامد.

روش افلاطون نیکوست

از همهٔ راهها و روشها که نکته سنجان و دانایان عالم برای اتحاد مردم واسعاد آنان بیان کرده‌اند، عامری روش اشتراکی افلاطون را می‌پسندد، بدان دل می‌دهد. و از قول افلاطون نقل می‌کند که: شرکت در اجتماع صورت نمی‌پذیرد، زیرا هر کدام از مردمان سیرتی خاص دارند که صلاح کار خود رابدان در می‌یابند و به مقتضای آن رفتار می‌کنند، و روابط میان خود را بدان معین می‌کنند؛ و چون مردم در احوال و طبیعت و همت و فهم بسیاری از امور دیگر با همدیگر فرق دارند، به سبب همین سیرت ویژه و فرقهای فطری اختلاف پیدا می‌کنند. حال چه باید کرد؟

عامری همچون افلاطون بر آن می‌رود که اختلاف مایهٔ فساد و پایهٔ بی نظمی است، از این رو واجب است که همه از یک سنت فرمان بردار شوند و آن سنت شامل همه باشد و همه خیر و سود خود را در آن بدانند.

قدرت سنت وقتی پدیدار می‌گردد که بتواند این آراء پراگنده را جمع و تألیف کند و سائس هم جز حافظ سنت نیست و باید آنرا دربارهٔ خود و اهل کشورش یکسان اعمال کند یعنی: هم خود بافضیلت باشد و هم دیگران را صاحب فضیلت کند، و این تعبیر دیگری است از جامعهٔ فاضله افلاطون و بیان این قول که: «بایدحکیم، پادشاه یا پادشاه حکیم باشد».

* * *

به نظر عامری عامه بدون سائس از سنت التزام نمی‌کنند و بر آن گردن نمی‌نهند و این امر به حال آنها مفید نیست و از ارسطو نقل می‌کند که: «سیاست و ریاست از امور طبیعی است.» و قول عاصم‌بن‌ضمره را نقل می‌کند که: خوارج به امام علی گفتند: «حکم کردن جز خدا کسی شایسته نیست». علی گفت:«آری جز خدا کسی حکم نتواند کرد، ولی شما منکر امارت هم می‌شوید، در حالی که چاره نیست از اینکه مردم را امیری باشد خواه نیکوکار و خواه بدکار.»[1]

---

۱. عین عبارت عامری اینست « قالوا: لاحکم الالله. فقال علي: نعم لاحکم الالله ولکنکم تقولون لاامارة ولابد للناس من امیر بر اوفاجر» وآن بخشی از خطبهٔ ۴۰ حضرت علی(ع) است در نهج‌البلاغه. شرح نهج‌البلاغهٔ ابن‌ابی‌الحدید، ۲/ ۱۱ـ۳۰۷، چاپ مصر، ۱۹۵۹، به تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم.

اختلاف نظر با فارابی

فارابی در کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة گفته بود که چون برخی اوقات ممکن است همهٔ خصال خیر، در یک سائس یا رئیس جمع نشود؛ مثل اینکه یکی حکیم باشد ولی قوت بر امر ریاست نداشته باشد، در این موقع جایز است دیگری در امر سیاست با او شریک باشد، پس، با همکاری و تعاون یکدیگر، مملکتی را اداره کنند و مثلا: یکی تدبیر کند، ودیگری تقدیر نماید و به مرحلهٔ عمل برساند.

عامری با این عقیده مخالفت کرده و گوید: «آنچه این مرد [گویا فارابی] می‌گوید معنی ندارد و جایزنیست که رئیس بیش از یک تن باشد، زیرا ریاست جز با تدبیر و رأی ممکن نیست و آنراکه رأی نیست ریاست را نشاید، ولیکن آنکس راکه تدبیر مملکت به عقل وخرد ممکن است، امکان دارد دیگری را در امور کم اهمیت از قبیل: سپاهیگری و دیگر چیزها نیابت دهد و خود مشکلات مهم را با سر انگشت حکمت و درایت بگشاید و خلق را رهبری کند.[1]»

* * *

اما رئیس باید که فاضل باشد، چه اگر فاضل نباشد غیر از اینکه نفعی برای مردم نمی‌رساند، آنان را فاسد می‌کند و ضرر می‌رساند، و این فساد دو جانبه می‌گردد یعنی: هم او مردم را فاسد می‌کند و هم اینکه مردم او را فاسد و تباه می‌سازند؛ چه به جای بیان صلاح و فلاح مملکت و تحذیر مردمان از فساد، سخنانی می‌گویند و اموری را پیشنهاد می‌کنند که او را خوش آید و دلش بخواهد. و چون فضلی ندارد و رأی و اندیشهٔ درست را از نادرست فرق نمی‌کند گمان خواهد برد که آنان صلاح می‌گویند. این بود بیان علت آن سخن که گفتیم: رئیس باید که فاضل باشد.

اقسام ریاست

به نظر عامری ریاست دو قسم دارد: ۱. طبیعی؛ ۲. عرضی.

ریاست طبیعی، ریاست پدران و مادران است بر فرزندان خود و ریاست سروران بر بندگان و ریاست مردان بر زنان! و نیز از این گروه است ریاست توانایان بر ناتوانان و ریاست فاضل بر ناقص و عالم بر جاهل.

ریاست عرضی، ریاستی است که از روی غلبه و حیله و سیاست باشد. از جمله این

---

۱. السعادة والاسعاد، ۱۹۵، چاپ مرحوم استاد مینوی.

قسم ریاست، یکی اینست که بنده بر خلاف طبیعتش آزاد گردد، و برخلاف آنچه در سیاست طبیعی یاد کردیم نیز عرضی است مثل اینکه اولاد برپدران و مادران ریاست کنند؛ یا جوانان بر پیران و زنان بر مردان سروری یابندو ریاست کنند.

عامری در ضمن این بحث اقسام مدینه‌ها را نیز بیان می‌دارد، ولیکن چون ما مختصر این بحث را در فلسفهٔ فارابی آوردیم و بحث عامری نیز با بحث او چندان فرقی ندارد از بیان و تکرار آن مطلب تن می‌زنیم.

فیلسوف ما در کتاب خود بعضی از آیات قرآنی را به مذاق خویش تفسیر می‌کند و راه تزکیهٔ نفس و احیاء آنرا باز می‌نماید و مراتب و سیر آنرا از ابتدا تا انتها نشان می‌دهد و در باب **ادب نفس قول** فیلسوفان یونان را از **افلاطون** (در گذشتهٔ ۳۴۷ ق.م.) گرفته تا **دیوجانس** (در گذشتهٔ ۳۱۲ ق.م.)[1] و دیگران نقل می‌کند، وآنگاه عقیدهٔ خود را بیان می‌دارد. در تربیت کودکان مطالبی عمیق و پر معنی و نغز از دانشمندان نقل می‌کند و توصیه می‌نماید که باید آنها را از معاشرت با دوستان بدکار و بی‌ادب دور داشت و کارهای سودمند را یادشان داد و بیکارشان نگذاشت؛ زیرا بزرگترین موجب فساد و تباهی نهاد و استعداد کودکان عطلت و بیکاری است.

عتاب و رنجاندن اطفال به هیچ روی روا نیست، او می‌گوید: اگر عتاب روا باشد باید که دیوانه و مست را کنند! زیرا در این صورت عناد و لجاج اطفال زیاد خواهد شد و پرورش آنها دشوار خواهد گشت. تا می‌توانند باید مرگ را در چشم کودک، کوچک و ناچیز جلوه دهند و از وهن و تحقیر آن سرباز نزنند تا جوانان شجاع بارآیند، و جایز نیست که آنها را با ذکر مرگ به عنوان امری ترسناک وهایل، که شب و روز دور سر آدمی می‌گردد، بترسانند و از کوشش و تلاش بازشان دارند.

دربارهٔ سن تحصیل و آموزش اطفال مطلب جالبی می‌گوید و آن ایست که: تا رشد اندام‌ها و اعضای بدن اطفال به حد کمال نرسیده، باید از آموزش آنها خودداری کرد و باید گذاشت که استخوانهای بدن آنان محکم و استوار شود. و نیز می‌گوید: «اگر اطفال شما درس خواندن و نوشتن را دوست نداشته باشند، به زور برای او آموزگار میاورید که در حماقت او کوشیده باشید!» اطفال باید تحصیل کنند، و باید علوم زیر را به ترتیب فرا بگیرند. نخست: **علم عدد** را یاد بگیرند که در تمام آراء و معارف و صناعات بکار می‌آید؛

---

۱. برای آگاهی از احوال دیوژن وافکار شگفت او طالبان بنگرند به: سه فیلسوف بزرگ دیوژن، دکارت، ولتر، نوشته نگارنده، چاپ زوار.

دوم: **مساحی** را یاد بگیرند؛ سوم: به **علم مکعبات** بپردازند؛ چهارم: **به نجوم و هیأت** مشغول شوند، چه به سبب این علم است که انسان به معرفت خیر می‌رسد و چون در عظمت آسمان و جبروت اختران می‌اندیشد، می‌فهمد که آنها را آفریدگاری است؛ واز این‌رو به توحید و خداشناسی راه می‌یابد؛ پنجم **موسیقی** فرا گیرند، که در لطیف کردن روح و تهذیب خوی و اخلاق تأثیر بسزا دارد؛ ششم: به علم **جدل و منطق** بپردازند، و سزاوار چنانست که پنج سال در این علم تمرین و ممارست کنند تا مهارت یابند! و بعد از آن بدانش‌های دیگر بپردازند: چه منطق مقدمهٔ همه علوم است[1].

ارباب حرف و پیشه‌وران و صنعتگران را باید احترام کرد، و در بزرگداشت وسعادت آنها کوشید. و هر کس را باید بکاری که ذوق آنرا دارد واداشت تا در آن فن ماهر شود و اوستا گردد، ولیکن: «آنکس که کاری نمی‌کند و روزگار خود را بیهوده بسر می‌برد باید او را از شهر خارج کنند!»

آنچه در مورد عامری و افکار او نوشتیم سیری بسیار ناقص و اندکی نامرتب بود در کتاب السعادة والاسعاد او. امیدواریم که خوانندگان خرده نگیرند زیرا اگر کسی بخواهد بیشتر از این در باب عامری بداند، باید به کتاب او مراجعه کند و اندکی هم زبان تازی بداند. و این چند صفحه حاصل مطالعه یا مروری است که این بنده در آن کتاب کرده‌ام.

---

۱. سخن غزالی را بیاد می‌آورد. بنگرید به ترجمه او در همین کتاب.

تنهامرگ منصف است، زیرا حکم او در
حـق تـوانگـر و فـقیر یکسـان است!

فصل هفتم

ابوسلیمان سیستانی

(درگذشتهٔ حدود ۳۹۱ هـ.ق.)

۱.حیات او

ابوسلیمان محمدبن طاهربن بهرام السجستانی [۱] یا سیستانی، از بزرگ‌ترین فیلسوفان و منطقیان سدهٔ چهارم ایران است.

از تاریخ تولد و نخستین دورهٔ زندگانی او اطلاعی دقـیق نـداریـم. هـمین انـدازه می‌دانیم که: ابوسلیمان به بغداد رفته و در آنجا رحل اقامت افگنده، و پیش متی‌بن یونس و امثال او درس خوانده است [۲]. نوشته‌اند که: مدتی نیز با یحیی‌بن عدی منطقی مسیحی ـ که در آندوه ریاست اهل منطق به وی ختم می‌شد ـ به سر می‌برد و از او حکمت و منطق کسب می‌کرد [۳].

عضدالدولهٔ دیلمی (درگذشتهٔ ۳۷۲ هـ.ق.) معروف به «فنا خسرو شاهنشاه» همواره او را گرامی می‌داشت و در اکرام او می‌کوشید. سجستانی هم رسالاتی در فنون مـختلف حکمت نوشت و به نام او موشح کرد [۴].

---

۱. ابن‌ندیم: الفهرست، ۳۸۳، چاپ مصر.

۲. ابن‌القفطی: اخبار الحکماء، ۱۸۵، چاپ مصر.

۳. ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء، ۴۲۷، چاپ بیروت.

۴. ابن‌القفطی: اخبار الحکماء، ۱۸۶، چاپ مصر.

ابو سلیمان یک چشم بود، و پیسی هم در صورت داشت و از این روی، می‌کوشید که از مردم کناره بگیرد و در خانه بنشیند، ولی اگر این احوال مانع آمیزش سجستانی با مردم روزگار می‌شد، تشنه کامان حکمت را قانع نمی‌کرد که از او کناره بگیرند و از بحر زخار دانش و حکمت او بی‌نصیب بمانند، بدین سبب همیشه بزرگان و سران قوم طالب دیدار او بودند و منزل او مطاف اهل علم ومجمع دانشورانی بود که در حکمت و معرفت کار می‌کردند، و دراین باره از او نوادر و حکایت‌های شیرین و نکته سنجی‌های حکیمانه نقل کرده‌اند که در بسیاری از کتب معروف آمده است. از جمله آن کتابها: معجم الادباء یاقوت حموی و المقابسات و الامتاع و المؤانسة ابوحیان توحیدی است.

یکی از کارهای جالب ابو سلیمان این بوده است که: با وجود ناسازگاری طبیعت با او و ایجاد مانع کوری و پیسی، او همیشه شایق بود که از امور و وقایعی که در دربار و میان هیأت دولت می‌گذرد آگاه و باخبر باشد و آنها را با محک حکمت و درایت بسنجد، بویژه حرص عجیبی به فهمیدن مسائلی داشت که برای همیشه از عامهٔ مردم پوشیده می‌ماند[۱]!

ابوحیان که یکی از دوستان و شاگردان صمیم و وفاکیش او بود، به همین منظور در مجالس بزرگان حاضر می‌شده و تا آنجا که ممکن می‌شده، آن اخبار و وقایع را می‌گرفته و به سمع ابوسلیمان می‌رسانده است. از مجموع این اطلاعات و نیز مجامعی که در منزل سجستانی تشکیل می‌شد، و نیز آنچه را که در مجلس **ابوالفضل عبدالله بن العارض شیرازی** ـ وزیر صمصام الدوله پسر عضدالدوله ـ می‌گذشت، ابوحیان کتاب الامتاع والمؤانسة را تصنیف کرد که از نظر حاوی بودن به مطالب متنوع فلسفی و منطقی و مباحث نادر لغوی و صرفی و نحوی و داشتن سبکی عالی و نثری دلپذیر، یکی از بهترین کتابهای اسلامی و از مواریث جاودانی اسلام و ایران است[۲].

سخنان سجستانی در آن روزگار زبانزد دانش پژوهان و طالبان معرفت بود و برخی از آن سخنان را همراه با برخی قسمت‌های ترجمه احوال او در الملل والنحل شهرستانی و الفهرست ابن‌الندیم و اخبارالحکماء ابن‌القفطی و عیون الانباء ابن‌ابی‌اصیبعه و تتمهٔ صوان **الحکمهٔ** بیهقی و کشف الظنون حاجی خلیفه و المقابسات و الامتاع والمؤانسة توحیدی و **معجم الادباء** یاقوت حموی می‌توان یافت. و همهٔ این گروه ـ بلااستثناء ـ از او ببزرگی و عظمت مقام در حکمت و منطق یاد کرده‌اند. و خود ابوحیان با همهٔ بدبینی و تندزبانی و پرخاشخویی در

---

۱. توحیدی، ابوحیان: اخلاق الوزیرین، ۲۹۱ ـ ۲۸۳، چاپ دمشق.

۲. ابن القفطی: اخبار الحکماء، ۱۸۶، چاپ مصر.

حق عامری و دیگران، همه جا سجستانی را با احترام یاد کرده است.

حتی بدیهی نام شاعری که با او مخالفت داشته و عیب‌های او را نام برده، او را به علم و منطق و کمال دانش یاد کرده است:

ابـو سـلیمان عـالم فـطن — ما هـو فـی عـلمه بـمنتص

لکن تـطیرت عـند رویـته — من عور موحش و من بـرص

و بـابنه مـثل مـابوالده — و هذه قـصه مـن القـصص [۱]

۲. **کتابهای سجستانی** چند اثر از سجستانی یاد کرده‌اند که ما دربارهٔ بـیشتر آنـها چیزی نمی‌دانیم، ذیلا آنچه از کتب و رسالات بدو نسبت داده‌اند ذکر می‌کنیم:

۱. **صوان الحکمه**؛ ۲. رساله یا مقاله‌یی در مـراتب قـوای انسـان، کـه در آن کـیفیت ترسهایی که نفس را از حوادث عالم هستی پدید می‌آید شرح می‌دهد؛ ۳. **کلام فی المنطق**؛ ۴. **تعالیق حِکَمِیّةً**، که مشحون به نوادر و نکته‌های فلسفی است؛ ۵. **فی کمال الخاص بـنوع الانسان**؛ ۶. مقاله‌یی در اینکه طبیعت اجرام علوی طبیعت پنجمی است و این که آن اجرام دارای نفس ناطقه‌اند [۲]؛ ۷. **رسالة فی اقتصاص طرق الفضایل** [۳].

کتاب **صـوان الحکـمه** در تـاریخ فـیلسوفان است و مـختصری از آن کـه بـه قـلم «فخرالدین ابواسحق ابراهیم‌بن محمد» ترتیب یافته، فعلا موجود است.

سه قطعه شعر در طبقات الاطباء به سجستانی نسبت داده شده که ما از نقل همهٔ آنها تن می‌زنیم، و فقط قطعهٔ زیر راکه خالی از لطف و نکتهٔ ادبی نیست نقل می‌کنیم:

الجـوع یـدفع بـالرغیف الیـابس — فعلام اکـثر حسـرتی و وسـاوسی؟

والموت انصف، حین سـاوی حکـمه — بـین الخـلیفة والفـقیر البـائس!

گرسنگی به پارهٔ نانی دفع می‌شود، از این رو چرا حسرت و وسوسهٔ دل من زیـاده

---

۱. توحیدی، ابوحیان: الامتاع و المؤانسه، ۳۱/۱، چاپ بیروت؛ ابن القفطی: اخبار الحکماء، ۱۸۶، چاپ مـصر؛ امین، احمد: «ظهرالاسلام»، ۱۶۴/۲. ترجمهٔ ابیات چنین است: ابوسلیمان دانشور تیزهوشی است، در دانش او هیچ نقصانی نیست: لیکن زمان دیدار او فالِ بد زدم به سببِ یک چشمی و پیسیِ او؛ و این دو عیب در پسرش نیز مانندِ پدر هست و این داستانی از داستان‌هاست یعنی بس شگفت است.

۲. شهرزوری: کنز الحکه، ۱۱۴/۲، ترجمه مرحوم ضیاءالدین دری؛ ابن القفطی، اخبار الحکماء، ۱۸۶، چاپ مصر؛ وابن‌اصیبعه: طبقات الاطباء، ۴۲۸، چاپ بیروت.

۳. بیهقی: تتمه صوان الحکمه، ترجمه فارسی، ۴۸.

شود. مرگ منصف است، زیرا حکم او در حق خلیفهٔ توانگر و فقیر بی پناه یکسان است[۱]

تاریخ وفات سجستانی به درستی معلوم نیست، برخی وفات او را بسال ۳۸۰ ذکر کرده‌اند ولیکن برای سخن خود مأخذی نگفته‌اند.[۲]

مرحوم قزوینی در رساله‌یی که در احوال سجستانی ترتیب داده، حدس زده است که وفات ابوسلیمان سجستانی اواخر قرن چهارم هجری بوده و ای بسا تا ۳۹۱ هجری زنده بوده است[۳].

۳.افکار سجستانیـ متأسفانه از افکار سجستانی اطلاعی دقیق نداریم. لیکن یک یاز شاگردان برجستهٔ او یعنی: **ابوحیان توحیدی** در ضمن کتابهای بسیار نفیس و شیرین خود یعنی الامتاع و المؤانسة و اخلاق الوزیرین و المقابسات برخی از اندیشه‌های جالب و بلند او را نقل کرده است که واقع‌بین و حقیقت پژوهی او را نیکونشان می‌دهد. می‌دانیم که ابوحیان در کتاب اول شبهایی را نشان می‌دهد که در آن، وزیر **ابوعبدالله العارض**[۴] با او گفتگوهایی کرده و سؤالاتی طرح کرده و جواب خواسته است در یکی از آن شبها[۵]، وزیر ضمن یک بحث لغوی، از ابوحیان می‌پرسد که: «می‌خواهم دربارهٔ چیزی که مهم‌تر از این بحث‌هاست برایم صحبت کنی؛ و آن اینست که من پیوسته نام زیدبن رفاعه را می‌شنوم و از او سخنانی نقل می‌کنند که آن قول و مذهب را من از دیگری نشنیده‌ام و اشارتی، که چیزی از آنها برای من روشن نیست؛ سخن او مقام او چیست؟ و من شنیده‌ام که تو با او همنشین بوده‌ای و روز را بشب آورده‌ای وترا با او نوادر و شوخیهایی است که بادیگر کس نبوده

---

۱ . طبقات الاطباء، ۴۲۸، چاپ بیروت. از جمله رسائل سجستانی یکی نیز «المحرک الاول» نام دارد. این رساله را به سال ۱۳۱۵، آقای سیدمحمدمشکوة به ضمیمه «وجیزه» معروف شیخ بهائی در فن درایة با مقدمه‌یی کوتاه و تصحیح متن چاپ کرد. البته اصل رساله بیش از چهار صفحه یا ۵۰بیت نیست، ولیکن رساله‌یی مفید است و یکی از هزاران هزار ریخته‌های قلم فرزندان این آب و خاک است که ما نمی‌دانیم ونمی شناسیم. اخیراً اصل کتاب صوان الحکمه را عبدالرحمن بدوی چاپ کرده است و ما شرح و تحلیل درباره آن را بکتاب سیر فلسفه در ایران حوالت می‌دهیم.

۲ . کنزالحکمه، ۱۱۴/۲، قول مرحوم ضیاء الدین دری.

۳. رساله ابوسلیمان منطقی سجستانی، ۲۷ ـ ۲۴. این رساله را در سال ۱۹۳۳ میلادی شالون‌سورسون Chalon sur saone چاپ کرد. و نیز ← : بیست مقاله مرحوم قزوینی ۱۱۹، چاپ مرحوم عباس اقبال (۱۳۱۳هـ.ش.).

۴ . درباره اینکه وزیرمعاصر و هم‌صحبت ابوحیان: ابوعبدالله العارض یا ابن‌سعدان بوده‌است، طالبان نگاه‌کنندبه مقدمه کتاب الامتاع و المؤانسه، به‌قلم‌مرحوم احمدامین، چاپ بیروت، و به احوال ابوحیان درهمین کتاب.

۵. شب هفدهم.

است. و هر کس با کسی زیاد همنشینی کند، آگاهی او از آن شخص راست‌تر باشد و می‌توان از اندیشه‌های پنهانی او بهتر آگاه گردد.»

ابوحیان در جواب وزیر بحث مفصل و جامعی در باب «زیدبن‌رفاعه»، و یاران او از اخوان‌الصفاء، می‌کند و در آن ضمن، جوابها و ردهایی را که بر «اخوان‌الصفاء» وارد می‌داند بیشتر از قول **ابوسلیمان سیستانی** سود می‌جوید و از او بابزرگداشت و تعظیم تمام یاد می‌کند.

این شب‌ها و سخنانی که در آنها می‌رود بی‌شباهت به مکالمات افلاطون نیست و همانطور که آن مکالمات به نظر غربیان یکی از بهترین میراث‌های فلسفی و نکته سنجی‌های بشری است؛ این مکالمات نیز که ابوحیان ترتیب داده یکی از عالی‌ترین مظاهر نکته سنجی‌ها و دانشوری‌های مردم شرق است که نظایر آن کمتر پیدا می‌شود.

ما در زیر می‌کوشیم برخی از سخنان آن شب را که میان وزیر و ابوحیان رد و بدل شده و حاوی اطلاعاتی بسیار ارجمند در باب «اخوان‌الصفا» و ابوحیان، و بویژه، **ابوسلیمان‌سجستانی** است، به فارسی ساده و روان در آوریم تا باشد که بر گوشه‌یی از اندیشه‌های فیلسوف ما آگاهی بیابید.

ابوحیان می‌گوید: «وزیر از من پرسید که مذهب (زید بن رفاعه) چیست؟ در جواب گفتم: به مذهبی ویژه منسوب نیست و در شمار گروهی مخصوص نه، واین بسبب آنست که او به هر دری سر زده، و با هر کسی انس گرفته است و بیانش گسترده و زبانش گویا بوده است. زمانی دراز در بصره اقامت کرد، و در آنجا با جماعتی که جامع انواع علوم بودند برخورد کرد؛ که از آنها: **ابوسلیمان‌محمدبن‌معشرالبستی معروف به مقدسی، و ابوالحسن علی بن هارون‌الزنجانی، و ابواحمد المهرجانی و عوفی** ودیگران معروف‌اند[1]. «زید» با این جمله همنشین شد و آنها را خدمت کرد؛ و این گروه در عشرت، الفت و در دوستی یگانگی داشتند، و همه از زاه پاکی و دانش‌اندوزی و نصیحت دور هم گرد آمده بودند، این جماعت میان خودشان مذهبی وضع کردند که بگمان آنها سپردن این راه، ایشان را به خدا و خشنودی او نزدیک می‌کرد و راه رسیدن به بهشت را هموار می‌ساخت، و دلیل انتخاب این مذهب این بود که گروه مذکور می‌گفتند: شریعت به نادانی‌ها آلوده شده و باگمراهی‌ها در آمیخته؛ و برای شستشو و پاک کردن آن راهی جز توسل به فلسفه نیست، زیرا فلسفه

---

۱. تنها عده‌یی که از اخوان‌الصفاء شناخته‌اند همین چند نفرند که درباره زندگانی آنها نیز چیز زیادی نمی‌دانیم.

هم شامل اعتقاد صحیح و هم حاوی مصالح عملی است.

و گمان کردند که هرگاه فلسفه یونانی و شریعت عربی در یک نظام در آید کمال مطلوب حاصل می‌آید: و پنجاه رساله در همهٔ اجزاء فلسفه نوشتند که شامل هردو بخش علمی و عملی این فن است و بر آن فهرستی ساختند و آنرا **«رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء»** نامیده‌اند [1]، و نام خودشان را پنهان داشتند، و آنها را میان کتابفروشان پراگندند، و خواندن آنها را برای مردم تلقین کردند و گفتند که اینکار را جز برای خاطر خدا و طلب رضای او نمی‌کنند تا بدین وسیله مردم را از آراء فاسدی که آنها را زیان دارد رها کنند وعقاید ناپاک را از میان ببرند؛ و برای تأثیر بیشتر، آنها را باسخنان دینی و امثال شرعی و کلمات رمزی در آمیختند.

ـ وزیر:آیا تو این رساله‌ها را دیده‌ای؟

ـ ابوحیان:برخی از آنها را دیده‌ام که در هر فنی مختصری نوشته شده و اشباع و گستردگی ندارد، و در آنها خرافات و کنایات و تلفیقات بسیار بچشم می‌خورد، و به سبب غلبهٔ خطا و ناروا، صواب در آنها کمتر به نظر می‌آید!

* * *

«و من عده‌یی از آن رساله‌ها را به نزد؟ استادمان ابوسلیمان محمدبن بهرام منطقی سیستانی بردم و بر او عرضه کردم، و او چند روزی در آنها نظر کرد و محتویات آنها را به‌معیار خرد سنجید؛ سپس آنها را به من داد و گفت: زحمت بسیار کشیده‌اند ولیکن سودی نبرده‌اند، رنج برده‌اند ولیکن نتیجه‌یی نگرفته‌اند، گمان برده‌اند که می توانند فلسفه را ـ که علم نجوم و افلاک و مجسطی و اندازه‌ها و شناخت آثار طبیعت است.و موسیقی که معرفت نغمه‌ها و ایقاعات و نقرات [2] و اوزان است، و منطق که ابزارسنجیدن اقوال وبیان نسبت‌ها و کمیات و کیفیات است ـ در شریعت وارد کنند و آنرا مطابق فلسفه قلمداد نمایند، ولیکن توفیق نیافته‌اند.

و این آرزویی است که در آن سوی مانع هاست؛ و پیش از این نیز گروهی بدین کار قیام کرده‌اند که اسباب کارشان آماده‌تر و قدر و منزلتشان برتر و در میان مردم شناخته‌تر

---

۱. نگارنده خلاصه عقاید این گروه را با برگزیده‌یی از رسائلشان ترجمه کرده و اخیراً به همت انتشارات زوار تهران منتشر شده است.

۲. ایقاع: هم آهنگ ساختن آوازهاست در موسیقی؛ و نقرات جمع نقره است و در اصطلاح نوازش‌های آلت موسیقی باانگشت باشد(فرهنگ معین).

بوده‌اند، و لیکن آنچه خواسته بوده‌اند تمام نکرده‌اند، و آنچه در آرزویش بوده‌اند به آن نرسیده‌اند؛ و در این راه کارهای ناروا کرده‌اند و سرانجام خوار کننده‌یی سراغشان آمده، و بار گناهان سنگین بدوش کشیده‌اند.

ـ ابوالعباس بخاری[۱]: استاد، سبب این کار چیست.

ـ سجستانی: سبب آن است که شریعت بر گرفته از خدای بزرگ است از طریق وحی بوسیله شخصی که سفیر میان او و آفریدگار او است، و این کار بامناجات و شهادت آیات و ظهور معجزات، به نحوی که عقل آنرا ایجاب و جایز می‌داند، انجام می‌گیرد؛ و مقصود از آن مصالح عامهٔ مردم است؛ و در این اثناء بحث و استدلال نمی‌توان کرد و ناگزیر دعوت کننده و جبر آور را مطیع باید بود؛ و اینجا (لم) و (کیف) و (هلا) و (لو) و (لیت) را راه نیست، چه این مواد از آن این طریقه نیست، اعتراضات معترضان مردود است، و شک شکاکان در این باب زیان دارد؛ و سکون و انقیاد سودمند و همهٔ شریعت مشتمل خیر است و بیشتر متعلق به ظاهر مکشوف و معلوم است، و اگر لازم شد، به تأویلی نیکو و پسندیده احتجاج بردار است؛ بوسیلهٔ لغت شایع نصرت داده می‌شود، و با جدلی آشکار حمایت می‌گردد، و با عملی صالح از آن دفاع می‌کنند؛ وهمچون امثال سایر مردم می‌گردد، و با این همه حاوی برهان واضح است، و در حلال و جرام متفق است، و مستند به اثر و خبر است که میان اهل دین مشهور است، و همهٔ امت در آن اتفاق دارند.

اساس آن پاکدامنی و پرهیزگاری است، و نهایت آن عبادت است و طلب تقرب به ذات باری.

در آن سخن منجم نیست که از تأثیر کواکب و حرکات افلاک و مقادیر اجرام و مطلع ستارگان و مغرب آنها بحث می‌کند؛ و حدیث شومی یا میمنت، یاهبوط و صعود، ونحس و سعد و ظهور و خفاء و رجوع و استقامت و تربیع و تثلیث و قران ستارگان نیز در آن دیده نمی‌شود.

همچنین در اینجایگاه سخن طبیعت شناس مسموع نیست که در آثار طبیعت و اشکال عناصر و ثبوت و افتراق آنها، و کیفیت بوجود آمدن اقالیم و معادن و ابدان، و آنچه مربوط به گرمی و سردی وتری و خشکی است، صحبت می‌کند؛ نیز در آن از فاعل ومنفعل و چگونگی امتزاج و ترکیب و تنافز عناصر و مواد سخنی نمی‌گویند.

همچنین در اینجا سخن مهندس راکه از مقادیر اشیاءو نقطه‌ها و خطوط و سطوح

---

۱. او نیز یکی از ندیمان و شاگردان سجستانی است.

واجسام و اضلاع و زوایا و مقاطع بحث می‌کند مدخلیتی نیست؛ کره چیست؟ دایرهٔ کدام است؟ خط مستقیم و منحنی چگونه است؟ دیانت با این مطالب سر و کاری ندارد و نیز در هیچ یک از مواد شریعت، منطقی را که از مراتب اقوال، و نسبت‌های اسماء و حروف و افعال با همدیگر؛ و کیفیت ارتباط برخی از آنها با برخی دیگر ـ چنانکه مردی از یونانیان[1] آنرا وضع کرده است تا بدان وسیله به قول صدق برسند و از نادرست پرهیز کنند ـ سخنی نیست.

و همین صاحب منطق مدعی است که پزشک و منجم و مهندس و هر کس که دهان به سخن گفتن بگشاید و یا غرضی را بیان کند؛ همگی نیازمند فن او هستند.

حال باید گفت که: اخوان الصفا با وجود این همه اختلافات که فلسفه و دین با هم دارند، چگونه به خود اجازه می‌دهند که حقایق فلسفه را با شریعت جمع کنند؟

از اینها گذشته، جماعتی هم هستند که صناعت و یا فن خود را در شمار علوم فلسفی می‌دانند مانند: جادوان[2] و صاحبان طلسم و تعبیر کنندگان خواب و کیمیاگران و غیرهم.

و اگر این کارها جایز وممکن بود، خدای تعالی بر آن آگاهی می‌داد، و صاحب شریعت هم شریعت خود را با آن‌ها تأیید و استوار می‌کرد، و با استعمال آن، دین خود را تکمیل می‌کرد، مثلا نقص آنرا به سبب همین زیادت که در جای دیگر می‌یافت تلافی می‌کرد، یا این متفلسفان را برمی‌انگیخت که به وسیلهٔ فلسفه در ایضاح آن بکوشند، وآنها را وا می‌داشت که در برابر دین از مخالفان آن دفاع کنند، ودر این راه تنها خود قیام نمی‌کردو تعقیب آنرا فقط به خلیفگان و تابعان نمی‌سپرد؛ لیکن حقیقت آنست که او از خوض و غوررسی در این چیزها نهی کرد، و حتی یاد کردن آنها را مکروه شمرد، و در برخی موارد وعید و ترس داد و گفت: «هر کس پیش کف‌بین یا کاهن یا منجمی برود تا غیب خدا را ازاو بپرسد، البته با خدا سرپیکار دارد؛ و هر کس با خدا پیکار کند باید با او پیکار کنند.»

وانگهی، این امت در اصول و فروع دین، اختلافاتی گوناگون پیدا کردند، و در احکام واضح و مشکل آن نزاع کردند و دربارهٔ حلال و حرام و تفسیر و تأویل و عیان و خبر و

---

۱. مقصود ارسطو (درگذشته ۳۲۲ ق.م.)است.

۲. جادو: ساحر، جادوگر که امروز بکار می‌برند نادرست است. حافظ می‌گوید:

چشم جادوی تو خود عین سواد سحر است   لیکن این هست که این نسخه سقیم افتادست!

(دیوان، ص ۲۶، غزل ۳۶، چاپ قزوینی).

عادت و اصطلاح خلاف کردند؛ ولیکن در هیچیک از این مسائل به منجم یا پزشک و یا منطقی و مهندس و یا موسیقی‌دان و یا عزیمت‌گر و شعبده باز و سحر و کیمیا رجوع نکردند، و با بیانی که دربارهٔ زندگی از منبع وحی دریافته بودند، محتاج بیانی که به رأی و اندیشه راست می‌آید، نشدند.

و همچنانکه در این باب، امت محمد(ص) به اصحاب فلسفه رجوع نکردند و در فهم دین خود از آنها یاری نگرفتند، همینطور امت عیسی و ترسایان، و زرتشتیان در چیزی به آنها مراجعت نکردند.

* * *

و از جمله اموری که در این باره وضوح بیشتری بموضوع می‌دهد و در ضمن موجب تعجب می‌شود اینست که امت در آراء و مذاهب و مقالات خویش اختلاف کردند و اصناف و فرقه‌های متعدد شدند؛ مانند مرجئه و معتزله و شیعه و سنی و خوارج و دیگران و لیکن هیچیک از این طوایف به فیلسوفان نپیوستند و یا از آنها یاری نگرفتند، و مقالات خویش را بشواهد و شهادت آنان محقق نکردند و براه آنها نرفتند[1]

همچنین فقیهان که در احکام حلال و حرام از صدر اسلام تا امروز خلاف کرده ومی کنند ندیدیم که بفلسفه پشت گرم شوند و از آن یاری گیرند، و از فیلسوفان خواهش نکردند که: با آنچه در نزد شماست ما را مدد رسانید؛ و با دانستنی‌های خود به صحت احکام ما شهادت دهید.

چه نسبتی است میان دین و فلسفه؟ و میان امری که مأخوذ از وحی نازل است و امری که مأخوذ از عقل زایل است؟

زیرا هرگاه به عقل استدلال می‌کنند، و عقل موهبتی از خداست که برای همه داده شده است، ولیکن به اندازه‌یی که حدود و میزان آن معلوم است، و حال آنکه وحی چنین نیست.

حاصل آنکه، پیامبر برتر از فیلسوف، و فیلسوف فروتر از پیامبر قرار دارد؛ و بر فیلسوف واجب است که از پیامبر پیروی کند، و بر پیامبر سزاوار نیست که از فیلسوف پیروی کند، زیرا پیامبر مبعوث است، و فیلسوفان مبعوث الیه.»

---

۱. آگاهان می‌دانند که این استدلال، از مشاغبه و سفسطه خالی نیست؛ زیرا همه ارباب ملل از معتزلی و اشعری و شیعی و سنی در بیان عقاید و انگیختن برهان بر ضد دشمنان و مخالفان خود از ابزار فیلسوفان و منطق و علوم عقلی سود جستند!

«و اگر کافی بود که به عقل اکتفاءشود، لازم می‌آمد که وحی را فایده‌یی نباشد جز اینکه می‌بینیم مراتب مردم در عقل متفاوت است، و بهره‌شان از آن مختلف؛ پس اگر ما به سبب وجود عقل از وحی بی‌نیاز شویم؛ در حالی که می‌دانیم که تمام عقل را به یک تن از ما نداده‌اند چه کار می‌توانیم کرد، و اگر کسی از روی جهل و بیهوده بگوید: کمال هر کس موکول به اندازهٔ عقل اوست ولزوم ندارد که بیشتر از دیگری بهره‌مند باشد، زیـرا هـمان اندازه او راکفایت می‌کند، و از آنچه او را نداده‌اند پرسیده نشود.

در جواب گوییم: سستی این رأی را همین بس، که کسی موافق آن نیست؛ زیرا اگر یک انسان در تمام حالات دینی و دنیاوی به عقل خویش اکتفاء کند، لازم مـی‌شود کـه بتنهایی جهت کسب قوت خویش، به تمام صناعات و معارف دانا باشد، نیازمند احدی از ابنای جنس خویش نباشد، و این قولی مردود و سخنی نامعقول است.[۱]

ـ بخاری: ای دوست، ولیکن درجات نبوت نیز در گرفتن وحی مختلف است، و اگر این اختلاف در مورد وحی راست باشد، چه عیب دارد که در مورد عقل نیز صحیح باشد؟

ـ سجستانی: باید بدانی که اختلاف درجات اصحاب وحی آنان را از حالت وثوق و طمأنینه بیرون نمی‌آورد و در مورد آنچه بدان مأمور و برگزیده شده‌اند گرفتار شک‌شان نمی‌سازد، بلکه برای نیل به مقامات برتر در مـناجات مـی‌افـزایـند، و در کـار رسـالت می‌کوشند، در حالی که این وثوق و طمأنینه در دلهای مناظران و اهل عقول وجود ندارد، و زیان این حالت سخت بزرگ است و بر اهل انصاف پوشیده نیست.»

ـ وزیر: ـ آیا چیزی از این مقدسی شنیده‌ای؟

ـ ابوحیان: آری، همین سخنان سجستانی را به تفاریق و در اوقات مختلف، با زیادت و نقصان و تأخیر در حضرت «حمزهٔ وراق» برای او گفتیم، او سکوت کرد و مرا شـایسته جواب ندانست؛ لیکن حریری غلام «ابن‌طراره»، روزی در بازار وراقان اورا باهمین نـوع سخنان برانگیخت. مقدسی در جواب اوگفت:

«شریعت طب بیماران است، وفلسفه طب تندرستان، و پیامبران بیماران را طـبابت می‌کنند تا بیماریشان فزون نگردد، می‌کوشند تا آنها را به حال و زمان عافیت باز آورند. اما فیلسوفان حالت صحت را در اصحاب خویش حفظ می‌کنند تا به هیچ روی بیماریی

---

۱. شگفت است که این مرد منطقی سیستانی، پیروی یک تن از یک تن را [که عقل خود او باشد] نمی‌پذیرد، آنگاه دستور می‌دهد که همه مردم باید از یک تن پیروی کنند! باید پرسید: پیروی یک تن از همه مردم معقول‌تر است یا پیروی همه مردم از یک نفر؟!

برایشان روی نیاورد، و میان مدبر و شفا دهندهٔ مریض و تندرست فرقی آشکار است، چه هدف نهائی مدبر بیمار آنست که او را بحال صلاح و عافیت باز آورد، و این زمانی است که دوا مؤثر، و طبیعت سزاوار و قابل، و طبیب ناصح باشد. و هدف غایی تدبیر کننده تندرست اینست که صحت را نگاه دارد، و چون تندرستی را حفظ کند، می‌تواند و یا می‌کوشد که او را مستعد کسب فضایل کند، و او را در این کار تشویق نماید؛ و معلوم است که صاحب این حال به سعادت عظیمی رسیده، و در قرارگاه بلند نشیمن گرفته است؛ و از این‌رو سزاوار حیات الهی شده است؛ و حیات الهی موجب خلود و جاودانگی و دوام و سرمدیت است.

و اگر کسی که به طبابت خویش شفا یافته این فضایل راکسب کند، باید بداند که این فضایل از جنس آن فضایل که اصحاب فلسفه بدست آورده‌اند نخواهد بود زیرا یکی تقلیدی است، ودیگری برهانی؛ این مظمنون است، و آن یقینی است، این روحانی است، و آن جسمانی، این جاودانی است، و آن زمانی.

و نیز ما بدان سبب میان فلسفه و شریعت جمع می‌کنیم که فلسفه معرف حقیقت شریعت است، اگر چه شریعت منکر آن است؛ و نیز اینکار را به سبب آن می‌کنیم که شریعت عام است و فلسفه خاص، و قوام واستواری عام به خاص است، چنانکه کمال خاصه به عامه است؛ پس ایندو نیز مطابق هم هستند و وجود هر یک از آنها با وجود دیگری تمام است.

ـ حریری: آنچه در باب بیماران و طب تندرستان بیان داشتی و سخن خود را بر این نسق راندی، مثلی است که جز تو کسی آنرا تعبیر نکرده است، زیرا طبیب نزد ما کسی است که با صداقت و کاردانی خویش میان هر دو منظور جمع می‌کند، یعنی: مریض را از بیماری شفا می‌دهد و تندرست را در حالت خود نگاه می‌دارد؛ و اما اینکه دو نوع طبیب وجود داشته باشد که یکی معالجه تندرستان و دیگری معالجهٔ بیماران کند، مطلبی است که نه ما شنیده‌ایم و نه تو؛ و این امری است که واقعاً از عادت خارج است، پس این مثل بی‌مورد ومردود است، و هر کسی می‌داند که تدبیر در حفظ تندرستی و دفع بیماری ـ اگر چه به ظاهر دوکار است ـ در اساس یکی است، و طبابت حاوی هر دو است، و طبیب کسی است که در آن واحد به هر دو این کار قیام می‌کند.

و اما سخن دومین تو که گفتی: یکی از دو فضیلت تقلیدی، و دیگری برهانی است،

کلامی نارواست؛ زیرا تو کاملا در اشتباهی، آیا نمی‌دانی که فضیلت برهانی [1] آن است که از راه وحی وارد شده است، که موجب رشد، وداعی خیر و مژده دهنده برای سر انجام نیکوست؟ و فضیلت تقلیدی آنست که از مقدمه‌ها و نتیجه مأخوذ است، و در این باب دعوی بیهوده به کسی بر می‌گردد که برای کلام خویش حجتی ندارد، و او کسی است که سخنی می‌گوید، که یکی با او موافقت می‌کند، و دیگری مخالفت، در حالی که نه موافقانش به وحی تکیه می‌کنند و نه مخالفانش به حق استناد دارند؛ و عجب‌تر از همه اینست که شریعت را از جملهٔ گمان قراردادی، در حالی که آن وحی است، و فلسفه را همه یقین دانستی، و حال آنکه از رأی و عقل ضعیف سرچشمه می‌گیرد!

و اما اینکه می‌گویی: فلسفه روحانی و شریعت جسمانی است؛ بیهودگی آن چنانست که سزاوار پاسخ‌گویی نیست، و نظیر این سخنان را بیهوده گویان بسیار گفته‌اند؛ جز اینکه ما می‌گوییم: شریعت روحانی است، زیرا شریعت آواز وحی است. و وحی از نزد پروردگار بزرگ، و فلسفه جسمانی است، زیرا از جانب مردی که جسم است و محل اعراض، ابزار می‌گردد.

و اما اینکه می‌گویی: فلسفه خاص است و شریعت عام، سخنی نارواست و محملی عقلی ندارد، زیرا که گفتی: معتقدان شریعت عامه هستند، و فراگیرندگان فلسفه خواص، اگر چنین است، پس چرا رسائل «اخوان الصفاء» راگرد آوردید و مردم را به سوی شریعت خواندید در حالی که جز برای عامه لازم نیست، و چرا مردم را گفتید: هر کس بخواهد از عامه باشد شریعت را التزام کند، و این تناقض است، زیرا عقاید و مقالات خودتان را به آیات کتاب خدا پر کردید و گمان بردید که فلسفه بر شریعت و شریعت بر فلسفه دلالت دارد؛ پس از آن بلافاصله گفتید: این برای خاصه است؛ و آن برای عامه؛ چرا میان دو امر جداگانه جمع کردید و سپس میان آندو جدایی افگندید؛ بخدا که این نادانی آشکار و ادعایی خوار کننده است.

و اما اینکه می‌گویی: ما میان فلسفه و شریعت جمع کردیم، زیرا فلسفه معرف راستی و حقانیت شریعت است، اگر چه شریعت منکر آن است؛ این هم تناقض دیگری است، و من فکر می‌کنم که حس تو ضعیف، و عقل تو ناتوان است، زیرا تو عذر اصحاب شریعت را، در عدم قبول فسلفه، به وضوع بیان داشتی، و آن اینکه شریعت فلسفه را به نیکی یاد نمی‌کند، و مردم را به فراگرفتن آن دستور نمی‌دهد.

۱. معلوم نکرده است که کدام فضیلت برهانی از راه وحی به انسان وارد می‌شود.

ـ حریری: ای شیخ مرا بگوی، که فلسفه بر کدام شریعتی دلالت می‌کند؟ بر دین یهود، یا ترسایی، یا زرتشتی، یا براسلام، یا بر دین ستاره‌شناسان؟ از میان فیلسوفان کسانی هستند که مسیحی هستند مانند: **ابن‌زرعه** و **ابن خمار** و امثال آنها، و کسانی که یهودی هستند، مانند: **«ابوالخیربن‌یعیش»** و کسانی هستند که مسلمان‌اند، مانند: **ابوسلیمان سجستانی** و **نوشجانی** و دیگران و آیا معتقدی که فلسفه برای هر یک از فیلسوفان اجازه داده است که به هر دینی که در آن نشأت گرفته و برآمده‌اند، متدین باشند؟

این سخن را ترک کن و بگذار بگوید، زیرا تو از اهل اسلام هستی، و در هدایت و طبیعت و زادگاه و وراثت از آن بهره می‌گیری؛ چرا یکی از شما را نمی‌بینیم که به ارکان دین عمل کند، و به کتاب و سنت مقید شود، و معالم فریضه را رعایت کند و کارهای نیک و مستجبات را بجای آورد؟ اگر دین و فلسفه یکی است، اسلام صدر و روزگار نخستینی داشت؛ آن روزها در فلسفه کجاست؟ آیا در فلسفه هم صحابه و تابعان هستند؟ و اگر هستند چرا این امر بزرگ پوشیده و پنهان مانده است، در میان آنها فقیهان و زاهدان و عابدان و پرهیزگاران و پاکدینان بودند، که در امر دیانت به دقت نظر می‌کردند و در حل دقایق و مشکلات مذهب با ایمان و پاکدلی می‌کوشیدند.

راستی را که شما خلاف می‌گویید و در خلاف گویی خودتان پافشاری می‌کنید و تعصب به خرج می‌دهید، آنچه را که خدا وضع و مقرر کرد؛ حقیر می‌دانید، لیکن بر او چیره نتوان شد؛ او بر کار خویش غالب است و بر هر چه بخواهد توانا.

در گذشته و حال انسانی این کید و حیله را به کار بستند، ولیکن برو در افتادند و پشیمان گشتند؛ از آنها یکی **ابوزیدبلخی** است که ادعا می‌کرد: فلسفه مساوق و همانند شریعت است، و شریعت نظیر فلسفه؛ یکی به منزلهٔ مادر است و دومی به منزلهٔ فرزند، و او مذهب زیدیه را ظاهر ساخت، و فرمانبردار امیر خراسان شد و برای او نامه نوشت تا در نشر **فلسفهٔ شریعتی** بکوشد، مردم را از راه لطف و شفقت و رغبت به سوی آن بخواند، اما خدا کار او را پراگنده ساخت، و تیر او را به سنگ رسانید؛ و میان او و مرادش حایل گشت، در نتیجه از این عمل خود سودی نبرد.

یکی دیگر از این گروه **«ابوتمام نیشابوری»** است که مدتی خدمت شیعیان کرد، و به **«مطرف‌بن‌محمد»** وزیر مرداویج زیاری گیلانی پناه آورد تا بقوت او پشت گرم باشد و بتواند آنچه از این مقولات در دل دارد بگوید، لیکن اینکار او را جز حقارت و خواری نیفزود، و سر انجام در خانهٔ خویش پنهان گشت و مفقود شد!

همچنین **ابوالحسن‌عامری**، که همیشه مطرود بود و از دیاری به دیاری دیگر رانده می‌شده، و وحشت‌زده که، خون او بریزد و بر قتل‌اش کمین کنند؛ زمانی در درگاه «ابن‌العمید» بود، و زمانی به صاحب‌الجیش نیشابور پناهنده بود، گاهی با نوشتن کتابهایی در نصرت اسلام، به عامه تقرب می‌جست، وبا همهٔ اینها همواره متهم به الحاد و کفر بود؛ که به قدم عالم اعتقاد دارد و در اصول دین، از مباحثی چون: هیولی و صورت و زمان و مکان سخن می‌راند!

به نزد من، پیشوایانی چون ارسطو و سقراط و افلاطون که شما از آنها کسب علم می‌کنید گروه کفرند و در کتابهایشان ذکر ظاهر و باطن می‌کنند و این از نوع اعتقادات پیروان «قداح» [1] در اسلام است که آنچه از تهمت براسلام در نفس خود داشتند در لباس همین ظاهر و باطن بیان می‌کردند، و برای همین کار جماعتی را در قلاع قزوین گرد می‌کردند و می‌کنند و داعیان خود را در اطراف زمین می‌فرستادند، و در این راه سال‌ها صرف می‌کردند و در نفوس مردم فتنه بر می‌انگیختند.

و ما برخی از تأویلات آنها را برای آیات قرانی شنیده‌ایم که در آن از همهٔ انواع توریه و ایهام و کنایه و حیله استفاده کرده‌اند و مردم نیز برای کسب پول وبدست آوردن سیم و زر آنها دست از پا نشناخته‌اند!

چون **مقدسی** سخنان حریری را شنید، و نزدیک بود که از غیظ و عجز و بیچارگی زهره چاک گردد، گفت: «مردم دشمن چیزی هستند که آنرا نمی‌دانند [2]، و حکمت در میان نااهلان موجب عدوات می‌گردد، و فتنه بر می‌انگیزد.»

آنگاه حریری چون پیروزشدگان در جدال حمله‌یی دیگر آورد و گفت: ای ابو سلیمان! کدام یک از شما فلاسفه اقرار دارد که عصای موسی مار گشت، و دریا پاره شد، و دستی از آستین بیرون آمد که تابان بود، و بشری از خاک آفریده شد، و برای او زنی آمد بدون مردی، و مردی مرد و پس از صد سال زنده شد و بطعام و شراب خود نظر کرد و دید که تغییر نکرده است، به خاکی به هیأت پرنده در آمد و در آن دمیدندو پرواز کرد، و ماه پاره شد، و تنهٔ درخت گریست، و گرگی بسخن آمد، و آبی از انگشتان جاری شد و لشکری عظیم از آن سیراب شدند، و جماعتی از شوربایی کم سیر بخوردند؟! [3]

---

۱. مراد میمون قداح است از رهبران اسمعیله. ۲. «الناس اعداء ما جهلوا...».

۳. همه این نکات، اشاره به آیات و اخباری است که درباره کرامات اولیاء و معجزات انبیاء در قرآن آمده است.

بنابراین، اگر شما مردم را به سوی شریعتی از شرایع می‌خوانید که در آن این همه خوارق و امور بدیع و نو آیین وجود دارد، پس اعتراف کنید که همهٔ این امور راست و ثابت و موجود است و در آنها شکی نیست، و تأویل و تعلیل و تلبیس لازم ندارد، و از این سخن دست بدارید که این همه را طبایع انجام می‌دهد، و مواد عالم به آنهامدد می‌رسانند؛ و معترف شوید که تنها خدا بر همهٔ آنها قادر است؛ و ایهام و حیله و عذر و ریا را فرو گذارید و دم از ظاهر مزنید؛ بالااز همهٔ اینها نشنیدیم که دینداران و متألهان و خداداناں عالم برای اصحاب شرایع خودشان تذکر به کسب فلسفه دهند و در طلب و اقتباس آن تأکید کنند؛ این موسی و عیسی و ابراهیم و سلیمان و یحیی و زکریا تا محمد(ص)، ما کسی را ندیده‌ایم که یکی از این بزرگان را به فلسفه نسبت دهد.

ـ وزیر: این سخنان همه درست و نیکوست، ولیکن تعجب من از تعصب و سختگیری ابوسلیمان است؛ زیرا او مردی است که به لقب منطقی شناخته شده و از شاگردان یحیی‌بن‌عدی‌نصرانی است، و پیش او کتابهای یونان را خوانده و تفسیر دقایق آنها را به غایت نیکو دریافته است.

ـ ابوحیان: البته ابوسلیمان می‌گوید که فلسفه حق است، اما هیچ ارتباط با شریعت ندارد، و شریعت نیز حق است، ولیکن هیچ نسبتی با فلسفه ندارد، صاحب شریعت مبعوث است و مخصوص به وحی، در حالی که فیلسوف مبعوثالیه است و مخصوص به بحث‌های خود.

اولی می‌گوید: «مرا چنین فرمودند و چنین تعلیم دادند، مرا چنین گفتند، و من چیزی از پیش خودم نمی‌گویم»؛ دومی می‌گوید: «چنین اندیشیدم و تأمل کردم و این را نیکو یافتم و آن را بد یافتم»؛ اولی می‌گوید: نور آفریدگار با من است و با پرتو و روشنایی آن راه می‌سپردم؛ دومی می‌گوید: به هدایت و نیروی خرد راه به مقصد می‌برم؛ اولی می‌گوید: خدای بزرگ چنین فرمود، و فرشته چنین گفت، دومی می‌گوید: سقراط و افلاطون چنین گفت؛ از گروه نخستین ظاهر قرآن، و تأویل شایع و متداول و تحقیق سنت و اتفاق امت را می‌شنویم؛ در حالی که از گروه دوم بحث «هیولی» و «صورت» و «أسطقس» و «ذاتی» و «عرضی» و «أیسی» و «لیسی» و آنچه نظیر این سخنان است بگوش می‌رسد، که همانند این سخنان را از هیچ مسلمان یا یهودی و ترسایی و زرتشتی و یا مانوی نمی‌شنویم!

ابوسلیمان می‌گوید: هر کس بخواهد تفلسف کند یعنی به فلسفه اشتغال ورزد و آنرا پیشه سازد و هم خود را مصروف مسائل و مباحث آن سازد، بر او واجب است که از نظر

کردن در دیانت‌ها اعراض نماید، و کسی که اختیار دین کند، بر او لازم است که به فضایل دینی آراسته و متحلی شود و از نظر و بحث در مسائل فلسفی روگردان باشد و آندو را در دو حالت مختلف و مکان جداگانه بداند: و همیشه این نکته را پیش چشم داشته باشد که: فلسفه مأخوذ از عقل ناقص کم مایه است، و دیانت مأخوذ از وحی است که مایهٔ آن علم و قدرت آفریدگار جهان است.

ابوسلیمان می‌گوید: از یونان پیامبری شنیده نشده است و در میان آنها فرستاده‌یی نمی‌شناسیم که از روی صدق از جانب خدای بزرگ مبعوث و برگزیده باشد، و یونانیان در زمان وضع قانون به حکیمان خودشان متوسل می‌شدند تا مصالح حیات و نظام زندگانی خود را درک کنند، و با استفاده از همین «نوامیس موضوعهٔ» حکیمان سود و زیان و خیر و شر خود را در می‌یافتند، و پادشاهان آنها حکمت را دوست می‌داشتند و فیلسوفان را اکرام می‌کردند، و هر کس راکه از این جنس بودمقدم می‌داشتند، و به این قانون عمل می‌کردند و در گرفتاریها و ابتلاآت خود به آن رجوع می‌کردند، تا اینکه گذشت روزگار و آمد و رفت شب و روز ودگرگون شدن مقتضیات زندگانی آنرا کهنه و فرسوده می‌کرد، آنوقت دوباره قانونی دگر وضع می‌کردند که با معالم و اقتضای زمان تطبیق کند، و از این‌رو نمی‌گویند که: وقتی اسکندر ـ در زمان پادشاهی خود ـ از مغرب به مشرق رفت و همهٔ جهان را بگرفت به فلان شریعت بود و یا فلان شریعت را آورد و یا آنرا تأکید کرد، و اگر در این میانه خبری از نبوت و پیامبران و احکام ایشان بود البته فاش می‌شد و مشهور خاص و عام می‌گشت و لااقل مورخی معروف آنرا نقل می‌کرد.

ـ وزیر: این سخنان که گفتی، بسیار شگفت است، و دراین باره از کسی سخنی بیدین شرح و تفصیل و دقت نشنیده بودم.

ـ ابوحیان: آری، شیخ ما ابوسلیمان، دانش بسیار دارد و دریایی است که آنرا کرانه پیدا نیست، هیچ یک از امور روحانی و أخبار الهی و اسرار غیبی بر او مشکل نیست، بسیار می‌اندیشد و تنهایی را دوست دارد، مزاجی معتدل دارد، و ذهنی وقاد؛ زبانش گویاست و طریقتی راکه برگزیده و من پاره‌یی از آنرا بیان داشتم، دربارهٔ آنها معارضات وسیعی کرده‌اند و دشمنان و مخالفان او بر او ایرادها و انتقادهایی دارند که بیان آنها کافی نیست، ولیکن او ـ چنانکه گفتم ـ شریعت را از فلسفه جدا کرده، سپس ـ بنظر خویش ـ طریقی برای کسب هر دو پیشنهاد کرده، و در این راه بسیار کوشیده است، ولی باز باید

گفت که: «سخن دراز کشیده است و همچنان باقی است!»[۱]

* * *

اینجا یک نکته را گوشزد دانش پژوهان می‌کنم و آن اینست که: گروهی از پژوهشگران، سیستانی را از ابن‌سینا و فارابی و ابن‌رشد برجسته‌تر و در بحث حقیقت تواناتر شمرده‌اند و سبب آن این بوده است که سیستانی به اندیشه‌ها و نیروی تفکر خود بیشتر از منقولات فیلسوفان گذشته اعتماد داشته است.

۱. توحیدی، ابوحیان: الامتاع والمؤانسة ۲/ ۲۳ ـ ۲، چاپ بیروت، به تصحیح احمد امین و احمدالزین. همین احمد امین، سجستانی را همتای ابن‌سینا و بلکه بالاتر از او دانسته است «...کان ابوسلیمان شخصیة ممتازة، ترکت دویاً کبیراً فی محیطه و فی زمنه،... و فی ظنی أنه اقدر من ابن‌سینا و الفارابی و ابن رشد و امثالهم. وأن له میزة علیهم، هی اعتماده علی تفکیره، اکثر من اعتماده علی النقل» (ظهرالاسلام، ۲/۱۶۶).

فصل هشتم

ابوحیان توحیدی شیرازی

(درگذشته پس از ۴۰۰ ه. ق.[1])

۱. دورهٔ حیات

در زندگانی انسان، زمانی فرا می‌رسد که شخص بر همه چیز و همه کس بدبین و بدگمان می‌شود، همهٔ اعمال آدمیان و کوشش‌های جانداران برای او پوچ و بی‌معنی می‌گردد، حتی به نزدیک‌ترین دوستان و آشنایان وزن و فرزندان بدیدهٔ نفرت می‌نگرد، و چنان می‌پندارد که همه او را آلت دست و وسیلهٔ رسیدن به آرزوها و هوس‌های خود قرار داده‌اند. اگر مرد تجارت و کار و کسب و پیشه باشد، که هر روز نو به نو ناملایمات و گرفتاری می‌بیند و با آدمی زادگان آمیزش و اختلاط دارد: ای بسا فحش و بدو بیراه می‌گوید و می‌شنود و با موازین اخلاق و مکارم انسانی که دفترهای نویسندگان و بزرگان جهان از آنها پر است، از نزدیک آشنا نیست و برخی اوقات از این و آن چند کلمه می‌شنود؛ شاید تحمل این ناگواریها برای او آسان‌تر باشد از کسی که تمام عمر با کتابهای اخلاقی سر و کار داشته، زندگانی سقراط و افلاطون و دیگر عالمان اخلاق را ورق زده باشد و در عالم خارج چندان اثری از آنها ندیده باشد.

این همه نالهٔ شاعران و افغان نویسندگان و انتقاد فیلسوفان و فریاد پندگویان، شاید نتیجهٔ دو چیز است: نخست اینکه کمتر از مردم عادی به زندگی دل بسته‌اند و همواره در

---

۱. در ترجمه نسبة مبسوطی که از او در «شد الازار فی مزارات شیراز» آمده، صریحاً وفات توحیدی را بسال ۴۱۴ ه. ق. یاد کرده است. (قزوینی محمد: یادداشت‌ها، ۱۷۵/۴، ایرج افشار).

طلب بلندی نام یا جویای زندگی معنوی بوده‌اند؛ دوم اینکه بیشتر از مردم عادی با کتاب و نوشتن و خواندن تماس دارند، و بیشتر می‌کوشند مردم را از مسیر عادی که طی می‌کنند بر گردانند و به خود بیاورند و به مواریث فرهنگی و اخلاقی خود مأنوس سازند، ولیکن جدا کردن مردم از شرایط روزانهٔ زندگی و شوق دادن آنان به فلان اصل اخلاقی کاری آسان نیست. از این روی، چند گروهی که برشمردیم، بیشتر سرافگنده و پشیمان بر می‌گردند و بدین اصل می‌گرایند که: «مکارم اخلاق نابودشده و جز در دفترها باقی نمانده است!»[1]

حال اگر کسی، شاعر و نویسنده باشد؛ ناملایمات ببیند؛ سختی بکشد؛ گرسنه بماند؛ جنگ عیال و نالهٔ طفلان بشنود؛ از در وزیر و امیر مأیوس گردد؛ چاپلوسی نکند و دانش و آزادگی را بدینار و درم نفروشد؛ همقطاران خود را دارای جاه و مال و مقام ببیند؛ رفیقانش ریاکار و منافق و ابن‌الوقت باشند؛ طبیعت هم با او سرناسازگاری بگذارد، زشت چهره و کوتاه باشد و با کمال فضل و ادب و حکمت‌دانی نزدیک چهل سال برای دیگران کتاب بنویسد و استنساخ کند ـ کتابهایی که آنها را قابل خواندن و نسخه برداشتن نمی‌داند ـ هجا کند؛ مدح بگوید؛ تهدید کند؛ همه وقت در ادب و اخلاق و حکمت تألیف و تصنیف کند، و خلاصه برای ارتزاق از هر دری که شرافتمندانه و معقول است سر در بیآرد و سرانجام دست خالی برگردد، از او امید نمی‌توان داشت که مانند فلان شاعر بگوید:

جهان‌چون‌خشم وخال‌و زلف و ابروست   که هر چیزی بجای خویش نیکوست

و یا با فلان حکیم هم آواز باشد که: «این جهان بهترین عوالم ممکن است» و «نیست در دایره یک نقطه خلاف از کم و بیش ـ که من این دایره بی چون و چرا می‌بینم.»

او به همه چیز و همه کس بدگمان خواهد شد، و همواره ناله سر خواهد داد و از اینکه عمر عزیز را بر سر تحصیل حکمت و اندوختن علم و ادب بسر آورده، خواهد گریست و علم و ادب را وبال گردن خود خواهد دانست و ای بساکار به جایی خواهد کشید که هر چه گفته و نوشته، همه را در آتش خواهد سوخت و یا به آب خواهد شست، و دیگران را به ترک علم و ادب خواهد فرمود. انوری شاعر گوید:

ای خواجه مکن تا بتوانی طلب علم   کاندر طلب راتب هر روزه بمانی
رو مسخرگی پیشه کن و مطربی آموز   تا داد خود از مهتر و کهتر بستانی[2]

* * *

۱. ذهبت المکارم الامن الدفاتر. (وراوینی، سعد: مرزبان‌نامه، ۱۱۳، چاپ قزوینی).

۲. انوری: دیوان، ۷۵۱/۲، چاپ آقای مدرس رضوی.

«ابوحیان‌علی‌بن‌محمدبن‌العباس‌توحیدی» نیز از همین گروه است که در دورهٔ حیات بخود به فقر و بدبختی گرفتار بوده و تمام عمر خود را در کار تألیف و تصنیف و پیشه وراقی و نسخه‌برداری از کتابها گذرانده، بدرامیران و وزیران رفته تا مگر پایهٔ فضل و ادب او را بشناسند، ولیکن از این همه فایده‌یی ندیده، چنانکه در برخی از کتابهایش می‌گوید: با چهل درهم در ماه زندگی کرده است، و حال آنکه عالمان و شاعران اطراف خود را می‌دیده که از امیران و بزرگان بهرهٔ کافی می‌برند و صلات عظیم می‌گیرند، و بیشتر آنها در فضل و ادب و هوش و ذکاء بپای او نمی‌رسیده‌اند.

ما در جای خود از این مطلب صحبت خواهیم کرد و علت‌های آنرا ـ تا آنجا که ممکن است ـ بیان خواهیم داشت.

توحیدی [1] اصلا اهل شیراز است، گو اینکه برخی او را نیشابوری و جماعتی هم واسطی دانسته‌اند. سال تولد او را نمی‌دانیم و اینکه سالهای نخستین زندگیش چگونه گذشته برای ما معلوم نیست و همچنانکه در زندگی آدمی نگون‌بخت و محروم بوده، پس از مرگ نیز چنین بوده و هیچ مترجمی [2] از او نام نبرده، چنانکه یاقوت حموی از این امر تعجب می‌کند و می‌گوید: «هیچ یک از اهل علم را ندیده‌ام که در کتابی از او یاد کنند و یا نامی ا زاو ببرند، و این سخت عجب ست، زیرا او شیخ صوفیان و فیلسوف ادیبان و ادیب فیلسوفان است، در سخن محقق است و در فن کلام، محقق‌ترین متکلمان، و پیشوای بلیغان است.» [3]

* * *

تنها می‌دانیم که ابوحیان علوم ادبی را در خدمت «ابوسعیدسیرافی» [4] آموخت، چندی هم در محضر ابوسلیمان‌منطقی بوده و چنانکه می‌دانید ـ در آنجا با گروهی از دانشمندان طراز اول مانند «ابوالحسن‌عامری» و «ابن‌مسکویه» معاشرت داشته است.

ابوحیان مدتی در بغداد اقامت داشت، پس از آن به ری رفت و به خدمت صاحب بن

---

۱. توحیدی منسوب است به نوع خرما که آنرا توحیدی گویند. و گفته‌اند: احتمال دارد که منسوب به توحید اهل کلام باشد چه معتزله خودشان را «اهل عدل و توحید» می‌نامیدند، و چنانکه بعداً خواهیم گفت توحیدی نیز در کلام رأی معتزله را داشته و جاحظی بوده و در حق اوکتابی هم نوشته است. (سیوطی، بغیةالوعاة، ۱۴۳/۱).

2 . Biographer.

۳. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۵/۱۵، چاپ دارالمأمون. «...و لم أرَ الآن احداً من اهل العلم ذکرهُ فی کتاب... فهو شیخ فی الصوفیة و فیلسوف الادباء و ادیب الفلاسفة...»

۴. ادیب و نحوی معروف، که د رسال ۳۶۸ وفات یافت.

عباد طالقانی اصفهانی (درگذشتهٔ ۳۸۵ هـ. ق.) رسید و پیش از آن «ابوالفضل بن العمید»[۱] را نیز دیده بوده ولیکن به علتی که بعداً خواهیم گفت ـ از آن دو وزیر سخت برنجید و درذم آندو کتابی نوشت که به **مثالب‌الوزیرین** معروف است.

همچنین توحیدی «ابن شاهویه» و «ابن سعدان» و «ابوالوفاء مهندس» را دیده و از جملهٔ قصه‌گویان و ندیمان «ابوعبدالله العارض شیرازی» قرار گرفته است[۲]

توحیدی در همهٔ علوم از نحو و لغت و شعر و ادب و فقه و کلام و حکمت تفنن داشت و در همهٔ این علوم و فنون بسیار تحصیل کرده بود و از همهٔ آنها مبلغی زیاد از برداشت.[۳]

ولیکن بدزبان بود، و در مقام احسان و بدی رضایتش کم بود و تحملش کمتر، ذم‌شأن او و بدگویی دکان‌اش بود، و با وجود این یگانهٔ روزگار خود بود و در ذکاء و تیزهوشی و فصاحت و چیره زبانی نظیر نداشت[۴].

ابوحیان ارادت زیادی نسبت به ابوعثمان جاحظ (وفات ۲۵۵ هـ در بصره) داشت و کتابی در مناقب و شناخت او نوشت، وقتی کتابهایی را برای استنساخ می‌پذیرفت می‌کوشید تا آثار جاحظ در میان آنها باشد؛ چنانکه وقتی «ابن‌سعدان» از الطاف خویش نسبت به او یاد می‌کند، می‌گوید: «کوشیدم تا وزیر نوشتن کتاب (حیوان) جاحظ را از تو بخواهد، چون تو نسبت به آن علاقهٔ خاصی داشتی، و می‌خواستی در تصحیح آنها بکوشی...»[۵]

۲. آثار ابوحیان ـ با اینکه ابوحیان نویسندهٔ پرکاری بوده، ولیکن در اواخر عمر تصمیم کرد تا کتابهای خود را در آتش بسوزاند یا به آب بشوید؛ و اینکار را انجام داد، و بقول سیوطی: «شاید آنچه از تصانیف ابوحیان مانده، کتابهایی است که در جوانی یا میانسالی نوشته و پیش از سوختن بدست مردم رسیده بوده و نسخه‌های متعدد از آنها

---

۱. ابوالفتح علی بن ابوالفضل محمد معروف به «ابن‌العمید» و ملقب به ذوالکفایتین یعنی صاحب کفایت شمشیر و کفایت قلم؛ وزیر رکن‌الدوله دیلمی بود و به جای پدرش «محمدبن‌العمید» نشست، لیکن در سال ۳۶۶ هجری به دستور عضدالدوله دیلمی بقتل رسید.

۲. مقدمه الامتاع و المؤانسة، درباره ابن‌سعدان پس از این صحبت خواهیم کرد،ولیکن «ابن شاهویه» ابوبکر محمدبن‌علی‌بن‌شاهویه‌الفارسی است، که فقیهی شافعی بود، در بلاد فارس کار قضاء داشت، و در سال ۳۶۳ در نیشابور درگذشت.

۳. حموی ،یاقوت: معجم الادباء، ۶/۱۵، چاپ دارالمأمون؛ توحیدی: اخلاق الوزیرین، ۳۸ ـ ۲۷، مقدمه.

۴. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۷/۱۵، چاپ دارالمأمون.

۵. توحیدی، ابوحیان: الامتاع و المؤانسة، ۵/۱، چاپ بیروت.

گرفته بوده‌اند.»[۱]

و نتیجهٔ همین اقدام توحیدی است که امروز از آثار او ـ که متجاوز از بیست جلد بوده ـ جز چند اثر در دست نیست. اینک ما آنچه راجع به این کتاب‌ها می‌دانیم درزیر بیان می‌کنیم، و آثار او را تعداد می‌کنیم:

۱. کتاب **الصدیق والصداقه یا الصداقه والصدیق.** که کتابی بسیار لطیف و پر از نکات ادبی و ظرایف حکیمانه است. ابوحیان خود در سبب انشاء این کتاب گوید که: «من قسمتی از آنرا برای «ابوالخیر زیدبن رفاعه» گفتم، او آن قسمت را به «ابوعبداللـه‌بن سعدان» گفت؛ واین در سال ۳۷۱ بود و پیش از آنکه او وزارت را بپذیرد. «ابن سعدان» بمن گفت: «زید» از تو برای من چنین و چنان گفت. گفتم: چنانست که او گفت. پس گفت: این سخنان راگردآور و تدوین کن و آنچه دراین‌باره از پیشینیان بیاد داری، یا در کتابها خوانده‌ای بیار، زیرا که حدیث دوستان شیرین باشد، و وصف یار موافق شادی آورد، و به من وعدهٔ صله داد. پس من آنچه در این رساله می‌آید جمع کردم، ولیکن او قول خود را فراموش کرد؛ از این رو من هم در تحریر سست شدم تا این روزها که ماه رجب سال ۴۰۰ هجری است، بر مسودهٔ این کتاب برخوردم و آنرا پاکنویس کردم؛ و این خود دلیل برزنده بودن اوست تا پس از سال ۴۰۰ هجری.»[۲]

۲. کتاب **ذم‌الوزیرین**، این کتاب را به نام‌های **مثالب‌الوزیرین و اخلاق الوزیرین** هم نامیده‌اند. ابوحیان در این کتاب شرح محرومیت‌ها و ناکامی خویش را از دو وزیر معروف «صاحب‌بن‌عباد» و «ابوالفضل‌بن‌العمید» بیان می‌دارد و در آن ضمن سخنانی و حوادثی را نقل می‌کند که ـ اگر راست باشد ـ موجب کمال تأسف و ناراحتی است. مثلا می‌گوید: روزی صاحب بر من گذشت و من در گوشه‌یی از ایوان او نشسته بودم و چیزی را که نوشتنش را به من دستور داده بود می‌نوشتم، چون او را دیدم از جای خود بلند شدم، او باصدای دریده و ناهنجار فریاد کرد: بنشین! که وراقان و نسخه برداران کوچک‌تر از آنند که به پای ما برخیزند، من زیر لب سخنی گفتم. **زعفرانی** شاعر با من بود: گفت: ساکت باش که این مرد بی خرد است خنده بر من غالب شد و از سبکی و خیره سری او در شگفت شدم؛ چه وقتی او این سخنان را می‌گفت: دم به دم بینی خود را می‌کشید و گردنش کج شده بود، و چنان هیأتی یافته بود که بگفتار راست نیاید، و حقیقت آن جز بارؤیت درک نشود. آیا این

۱. امین، احمد: مقدمه الامتاع و المؤانسة، صفحهٔ د، چاپ بیروت؛ به نقل از بغیة الوعاة.
۲. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۷/۱۵، چاپ دارالمأمون. «...وهذا دلیل علی بقائه الی ما بعد الاربعمأئة».

همه از شمایل رئیسان و سخن بزرگان و سیرت عاقلان است؟ به خدا نه! و هرکس جز این بگوید: عاقل نیست.[۱]

و نیز گوید که: روزی صاحب مرا گفت: وزن فعل و افعال کم است، و نحویان گمان برده‌اند که این وزن جز این چند مورد نیست: زند و أزناد، و فرخ وأفراخ، و فرد و افراد. من گفتم که: سی کلمه از برادرم که همه وزن فعل و افعال دارد، گفت ای مدعی آنچه گفتی بیار! پس همهٔ آن کلمات را متوالیاً گفتم، و مواضع و مآخذ آنها را در کتب نشان دادم و سپس گفتم: نحوی نباید پیش از استقصاء و پژوهش چنین حکمی بدهد، و تنها بدلیل آنکه روایتی شایع است آنرا قیاس مطرد وکامل بداند و این چنانست که می‌گویند: فعیل در زبان تازی ده وجه بیشتر ندارد، و حال آنکه من بیش از بیست مورد یافته‌ام و هنوز در تتبع به نهایت نرسیده‌ام. گفت: چون در مورد اول جواب درست دادی و ادعای خود را ثابت کردی دلیل می‌کند بر اینکه این ادعا را هم ثابت توانی کرد، ولیکن ما اجازه نمی‌دهیم که آنها را ذکر کنی و گوش به سخنان تو نمی‌دهیم، ونمی گذاریم بیش از این در حضرت ما جرأت کنی و بی‌ادبی نشان دهی!

و نیز گوید: حدیث سرد شدن رابطهٔ من با صاحب‌بن‌عباد[۲] آن بود که: وقتی من بدرگاه او رسیدم، مرا گفت: پدر کیستی؟ گفتم: ابوحیان. گفت: شنیده‌ام که تو اهل ادب هستی، گفتم: مانند اهل زمانه!

گفت: ابوحیان منصرف است یا غیرمنصرف؟ گفتم:اگر سرور ما بپذیرد غیر منصرف است! چون این سخن بشنید خشمگین شد و خوش نداشت و بر کسی که در پهلوی او بود رو کرد و به زبان پارسی گفت: دربارهٔ او آنچه گفته‌اند درست نبوده، آنگاه روی به من کرد و گفت: در خانهٔ ما باش و از این کتاب نسخه بردار. گفتم: فرمانبردارم، و بیکی از نزدیکان گفتم: از عراق بدین درگاه آمدم و فصل را بیهوده بسرآوردم تا خود را به این مکان برسانم که مگر از این پیشهٔ شوم رها گردم و گرنه کار نسخه‌نویسی در بغداد کم نبود، آن رفیق این

---

۱. توحیدی، ابوحیان: اخلاق الوزیرین، ۱۶۸، چاپ بیروت؛ حموی، یاقوت: معجم‌الادباء، ۲۶/۱۵، چاپ دارالمأمون.

۲. ابوالقاسم‌اسماعیل‌بن‌ابوالحسن‌عباد ملقب به صاحب (تولد ۳۲۶ وفات ۳۸۵) در ری، وزیر مؤیدالدوله بویهی دیلمی، و فخرالدوله‌ابوالحسن‌علی‌دیلمی بوده، و او نخستین کسی است از وزراء که لقب صاحب گرفته است، زیرا ازکودکی ندیم و همنشین مؤیدالدوله بوده است.
(بهمنیار، احمد: صاحب‌بن‌عباد، ۱۲، ابن‌خلکان: وفیات الاعیان، ۷۸/۱، چاپ تهران).

سخن را بگوش صاحب رسانید، و از این جهت کراهیت او بیشتر گشت.[1]

۳. کتاب **الاشارات الالهیة** که در دو جزء است.

۴. کتاب **الزلفة** که در یک جزء است.

۵. کتاب **المقابسات** که از بهترین تصنیفات توحیدی است و در نوع خود بی‌نظیر است.

۶. کتاب **ریاض العارفین**.

۷. کتاب **تقریظ الجاحظ**.

۸. کتاب **الحج العقلی اذاضاق الفضاء عن الحج الشرعی**.

۹. کتاب **فی صلات الفقهاء فی المناظره**

۱۰. کتاب **رسالة البغدادیة**.

۱۱. **رسالة فی أخبار الصوفیه**.

۱۲. **رسالة فی الحنین الی الاوطان**.

۱۳. کتاب **البصائر** که در بیست مجلد بوده و هر مجلدی مقدمه و خاتمه‌یی ویژه داشته است.

۱۴. کتاب **المحاضرات و المناظرات**، یک از کتابهای پر مغز و لطیف ابوحیان است و در آن نیز برخی از بدبختی‌ها و ناکامی‌های خود را یاد می‌کند و جابه جا سخنان تازه و ابیات زیبا و نغز تازی ذکر می‌کند که در نوع خود کم نظیر است. از جملهٔ آن لطایف یکی اینست که می‌گوید: من و **نصیبی** نام شاعری آهنگ خانهٔ یکی از صاحب نعمتان و موصوفان به کرم کردیم که سائلان را رد نمی‌کرد، و آرزوی آرزومندان رابر می‌آورد و زبان مردم بر جود و کرم او اتفاق داشت، و چشم مردمان همه به سوی عطاو بخشش او بود، در هر سال اهل علم و مستمندان را احسان و اطعام بسیار می‌کرد، و آنراکه روزگارش زده و از پادر انداخته بود می‌نواخت. چون بدرخانه‌اش رسیدیم، آگاه شدیم که در خانه نیست، بار دیگر رفتیم، از وارد شدن ما مانع شدند؛ بار سوم رفتیم، گفتند: به شکار رفته است؛ بار چهارم رفتیم گفتند: در گرمابه است؛ بار پنجم رفتیم، گفتند خوابیده است؛ بار ششم رفتیم، گفتند: به سبب کار بزرگی با مأمور برید خلوت کرده است؛ بار هفتم رفتیم، گفتند: به هیچکس اجازهٔ بار یافتن نداده است؛ بار هشتم رفتیم، گفتند: مشغول غذا خوردنست و به علتی اجازهٔ دخول نیست؛ بارنهم آهنگ او کردیم، گفتند: یکی از فرزندانش از نردبان افتاده و

---

۱. توحیدی، ابوحیان: اخلاق الوزیرین، ۱۱۹، حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۲۸/۱۵، چاپ دارالمأمون.

مجروح گشته، سرگرم علاج اوست؛ بار دهم رفتیم، گفتند: دارو خورده است؛ بار یازدهم رفتیم، گفتند: از دو روز پیش دوا خورده و کاری انجام نداده و امروز برای تقویت دارویی دیگر خورده است؛ بار دوازدهم رفتیم، گفتند: تا حال به بار نشسته بود و اکنون در حجره شد؛ بار سیزدهم رفتیم، گفتند: برای مهمی به خانه رفته است؛ بار چهاردهم رفتیم، دیدیم که به دارالاماره می‌رفت؛ بار پانزدهم رفتیم، ورود برای ما ممکن شد و با گروه مردم داخل شدیم، مردم بنا بر طبقاتشان نشسته بودند، وگروهی ایستاده بودند، و واردان را می‌نشاندند و خدمت می‌کردند، معلوم شد برای او عزایی رخ داده است؛ از این‌رو به ما نرسید و توجهی نکرد، ما بلند نشدیم و بول خود را حبس کردیم و گرسنگی و تشنگی را تحمل نمودیم و با گروهی که بیرون می‌رفتند بیرون نیآمدیم.

نصیبی برای من گفت، امروز که توانستیم باریابیم، مصیبت ما دو چندان گشت چاره‌یی نداریم جز اینکه درگاه او را ترک گوییم و از دیدار او اعراض کنیم، و طمع از او ببریم و در دیگری بندیم.

گفتم: رنج کشیدیم، و عمر خویش را در زیارت خانهٔ او تباه کردیم، ولیکن اسبابی که مانع رؤیت او شد عذرهای آشکاری بود و برای همهٔ ما ممکن است اتفاق بیفتد.

چون ایام تغزیه سپری شد، آهنگ او کردیم، و تابیست بار این کار را تکرار کردیم، ولیکن نتوانستیم با او دیدار کنیم و نه توانستیم با او سخن بگوییم تا اینکه نصیبی خسته شدو گفت: «اگر بدانم که خانهٔ وی بهشت فردوس است و رفتن در آن موجب خلود و جاودانی خواهد شد و سخنان او خشنودی خدا و کامیابی ابدی است، پس از این نخواهم رفت!»[1]

۱۰. **ألامتاع والموانسه**، شاید بهترین و سودمندترین کتابی که از توحیدی بر جای مانده و برای هم‌میهنان او میراثی گرانبها بشمار می‌رود همین کتاب است. این کتاب گذشته از اینکه حاوی بسیاری از اطلاعات ادبی و فقهی و کلامی وفلسفی ابوحیان است؛ یکی از نفیس‌ترین و نادرترین کتابهایی است که دربارهٔ افکار فلسفی بسیاری از دانشمندان و حکماء معاصر ابوحیان برجای مانده است، به ویژه آنکه ابوحیان در این کتاب رقت معانی را بااعجاز بیان و خلاقیت جمع کرده است و بی‌سبب نیست که او را «جاحظ خراسان» لقب داده‌اند.

تألیف این کتاب قصهٔ جالبی دارد، و آن اینست که «ابوالوفاء مهندس» که رفیق

۱. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۱۵/ ۵۱ ـ ۴۹، چاپ دارالمأمون.

ابوحیان بوده ــ و پیش از این هم از او نام بردیم ــ و با وزیر **ابوعبدالله العارض شیرازی** نیز دوست بوده است، او را پیش وزیر برده: و ابوحیان وزیر را مدح گفته و از جمله قصه گویان و ندیمان او قرار گرفته است؛ ابوحیان نزدیک به چهل شب برای وزیر قصه گفته، و در آن ضمن وزیر سؤالاتی در مسائل گوناگون طرح کرده و ابوحیان از آنها جواب گفته است.

آنگاه این «ابوالوفاء مهندس» از ابوحیان خواسته است که آنچه میان او و وزیر رد و بدل شده برای او باز گوید و نخست او را به یاد انعام و محبت‌هایی که کرده بوده، انداخته. مثلا می‌گوید: که او شایستهٔ همنشینی با وزیر نبود زیرا صورتش زشت و عادتش بد و رفتارش ناخوش آیند و لباس‌اش بی ارزش بوده است و کار ندیمی بتوصیه یا وساطت او انجام گرفته است؛ آنگاه او را تهدید کرده و گفته است که: اگر این کار را انجام ندهد، ابوالوفاء از او کناره خواهد گرفت و او را به وحشت خواهد انداخت و وسایل آزار او را فراهم خواهد کرد.

ابوحیان، خواست ابوالوفاء‌را بی‌تردید می‌پذیرد و برحکم او می‌رود، در نامه‌یی که در اول کتاب هم آنرا ذکر کرده، از او تشکر می‌کند و تصنیف این کتاب را آغاز می‌کند، آنگاه ابوالوفاء از او می‌خواهد که: اکنون که در نوشتن این کتاب آغاز کرده، انچه از تلخ و شیرین میان او و وزیر گذشته همه را باز گوید، و در ضمن بیان آنها جانب حق را فرونگذارد، و آنچه اطناب می‌خواهد سخن را در آن دراز کشد، و آنجا که تصریح لازم است ساده و بی‌پیرایه بنویسد.[1]

برخی دیگر از آثار وی نیز قابل ذکر است، ولیکن ما به همین اندازه که گفتیم اکتفاء می‌کنیم.

۳. **ابن سعدان که بوده؟** این وزیر **ابوعبداللهالعارض‌شیرازی** که ابوحیان برای او قصه می‌گفته است کیست؟

برخی از محققان در این باره بحث کردند و در اینکه **عارض** چه کلمه‌یی است و به چه مناسبت این وزیر را عارض گفته‌اند، سخنان بسیار گفته‌اند که برخی از آنها را به اختصار در زیر می‌آوریم:

راجع آنست که او **ابوعبداللهالحسین‌بن‌احمدبن‌سعدان** وزیر صمصام الدولهٔ دیلمی است که پس وفات پدرش عضدالدولهٔ دیلمی بسال ۳۷۳ او را به وزارت برگزید.

این **ابن‌سعدان** تا ۳۷۵ در وزارت باقی بود تا اینکه در این سال او را دشمنی پدید آمد

۱. توحیدی، ابوحیان: الامتاع و المؤانسة، ۱/۷ـ۵، چاپ بیروت.

به نام ابوالقاسم‌عبدالغزیزبن‌یوسف، که همواره در کار او حیله می‌کرد و خار راه او می‌شد و بهر وسیله‌یی متشبث می‌شد که او را سرنگون سازد، تا اینکه صمصام‌الدوله را گفت: «ابن سعدان بر همهٔ کارهای تو چیره گشته، و مالک تمام خزانه‌ها و اموال تو شده...»، وبدین طریق از او اجازه گرفت تا «ابن‌سعدان» و یاران او را در زندان کند، نتیجه این شد که **ابوالقاسم‌عبدالعزیزبن‌یوسف**، خود وزارت صمصام‌الدوله را به عهده گرفت و در سال ۳۷۵ هجری، صمصام الدوله دستور داد تا ابن‌سعدان را بکشند.[۱]

دلیل این ترجیح عبارتست از:

۱. در مقدمه کتاب **الامتاع و المؤآنسة** آمده است که ابوالوفاء مهندس به ابوحیان می‌گوید: چون تو به سال ۳۷۰ از ری غمگین به بغداد آمدی و از صاحب خشمگین بودی، من وعده دادم که حال تو را اصلاح کنم و ترا به استاد ابو عبدالله‌العارض نزدیک گردانم، و آنگاه در وصف و تعریف وزیر مذکور آغاز می‌کند.

و چون به تاریخ‌های معتبری که در دست داریم مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که در میان سالهای ۳۷۰ و ۳۷۵ وزیری که لقب و کنیهٔ **ابوعبدالله** داشته باشد، جز همین ابوعبدالله حسین‌بن احمدبن سعدان وزیر ندارد.

۲. چنانکه پیش از این هم بیان داشتیم ابوحیان در خدمت **ابن سعدان** بوده و کتاب **الصداقة والصدیق** را برای او تألیف کرده است. و رسیدن او به خدمت «ابن سعدان» و «شروع تألیف کتاب مذکور برای او این گمان را قوی می‌کند که او همان ابوعبدالله العارض است.

۳. ابوحیان در کتاب **الامتاع** دوستان **ابوعبدالله‌العارض** راذکر می‌کند، و از جملهٔ آنها **زیدبن رفاعه و ابوالوفاء مهندس وابن مسکویه و اهوازی و سجستانی و شاهویه** را یاد می‌کند، و می‌گوید: اینان با وزیر مذکور منادمت می‌کردند و از اهل مجلس او بودند، و در کتاب **الصداقة والصدیق** نیز همین اشخاص راندیم‌ها و دوستان **ابن‌سعدان** یاد می‌کند[۲]؛ همین اتحاد دوستان و توافق و اجتماعشان در مجلس یک وزیر هم این گمان را تقویت می‌کند که این «العارض» باید همان «ابن‌سعدان»باشد.

د رمورد لقب **عارض** هم باید گفت که: او را یا به سبب عهده‌داری وظیفهٔ تقسیم ارزاق میان قشون به این لقب یاد کرده‌اند، یا اینکه این لقب خانوادگی او بوده است: چه **سمعانی**

---

۱. ابن‌مسکویه: تجارب‌الامم و ذیل آن ۱/ ۸۵و ۱۰۳، چاپ آمدرز.

۲. الصداقة و الصدیق، ۳۱، چاپ مصر، ۱۳۲۳ ﻫ.ق.

گوید: «عارض کسی را می‌گویندکه افراد قشون را بشناسد، و ارزاق آنـان را نگـاهداری کند، و احتیاجات آنان را به عرض پادشاه برساند.»[۱]

۴. **آیاتوحیدی بدزبان بوده؟** چند نفری که از ابوحیان ترجمه‌یی[۲] نوشته‌انـد او را بدزبان و دشنام‌گو شمرده‌اند. **ابوحیان** در کتاب **محاضرات** خود نیز اعتراف کرده که به قدح و ذم و بدگویی مردم پرداخته است، می‌گوید من در حضرت «ابوسعیدسیرافـی» بـودم، در پشت کتاب **اللمع فی شواذ التفسیر** داستانی دیدم که به خط خود نوشته بود، و آن این بود: که مردی تازی، مردی را ذم کرد و گفت: نه اولی دارد که بدان نسبت‌اش دهند، و نه آخری که بدان بزرگش شمارند؛ و نه عقل دارد که عاقلان بدیدنش بیایند و آنگاه سرود:

تـــرا انســـان شــمردم بـــدون تـجربه و آزمــودنی
لیکن چون سگی‌ازآب درآمدی که با استخوانی درآویـزد
خداصاحب‌رأیی‌راکه‌همت‌مرابسوی‌تو واداشت‌خوارکـند
آنگـــاه مـــرا بـــرای بـــدگویی زیـــاد عـــقاب کـــند.[۳]

سیرافی گفت: ای ابوحیان چه می‌نویسی؟

گفتم: حکایتی راکه در پشت این کتاب نوشته است، کتاب را از من گرفت و اندکی در آن تأمل کرد و گفت: چرا جز ذم و بدگفتن و دشنام دادن مردم بکاری مشغول نیستی؟ گفتم: خدایت خیر دهد، هر کسی بکاری که در آن مبتلاست مشغول است[۴]. راست گفته‌اند:

هرکسی را بهر کاری ساختند،عشق آنرا در دلش انداختند!

پیش از این هم گفتیم که: دشنام گویی کار او و بدزبانی دکان او شده بود ولی آیا او ذاتاً بددهان، فحاش، بی مبالات بود، یا گذشت زمان و توالی حرمانها و احجاف‌ها و زور شنیدن‌ها اعتقاد او را به برخی اصول سست کرده بود و کم‌کم این حالت در او یک طبیعت دوم شده بود که با هر وزیر و وکیل و یا رفیق سخن بگوید به نقاط ضعف و اغـراق‌هـا و گزافه‌های آنها باریک شود و در برابر آنها واکنش نشان دهد و زبان به ریشخند و استهزاء و بدگویی بگشاید و به نظر نگارنده ذاتاً ابوحیان آدم بدزبان و هجاگو نبوده، و برای این قول از کتابهای او دلایل فراوان می‌شود یافت که ابوحیان اگر از کسی محبت و مردمی دیده، او

---

۱. سمعانی: مجمع‌الانساب ۹۸/۶، چاپ مصر (۵۷ـ۱۳۵۶ هـ.ق.).

2 . Biography.

۳. حسبتک انساناًعلی غیر خبرة　　فکشفتَ عن کلب أکب علی عظم
لحی الله رأیاً قاد نحوک همتی　　فأعقبنی طول المقام علی الذم!

۴. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۸/۱۵، چاپ دارالمأمون.

را ستوده و بزرگ داشته و نهایت ادب و احترام خود را در حق او معمول داشته است.

برای مثال یک مورد را از کتاب **محاضرات** نقل می‌کنیم، می‌گوید:

«...در شیراز به خدمت دلجی رسیدم، مدتی بود که از او جدا شده بودم، و این کتاب یعنی: **کتاب المحاضرات** را برای او گرد آورده بودم و برایِ خاطرِ آن بسی رنج برده بودم. مرا گفت: یا ابوحیان! از کجا می‌آیی؟ گفتم:

اگر خواهی که خوار شوی ،بسیار دیدار کن

ولی اگر بخواهی که دوستی افزون شود یک در میان دیدار کن [۱]

و این به سبب آزردگی کمی بود که من ازو داشتم، گفت: این بیت، شعری بسیار نیکوست و خاص و عام آنرا می‌دانند و موافق سخنی است که از پیامبر(ص) نقل می‌کنند:«دیدار پیوسته مکن، تا مهر افزون شود»[۲]. واگر این بیت نظایری داشت، بسیار سودمند بود. گفتم: این بیت را نظایر بسیار است. گفت: بخوان. گفتم: از بر ندارم. گفت: پس آنها را برای من دربیار، گفتم: بدآنها دسترسی ندارم. گفت: پس از کجا می‌دانی؟

گفتم: وقتی در کتابی دیدام.

گفت: آنها را طلب کن که من کار تو را ضایع نخواهم گذاشت. گفتم: بنویس و شرط کن که هر زمان موعد مقرر برسد آنرا بدهی و هر سال چنین کنی. گفت: می‌کنم. گفتم: اکنون می‌گویم.

آنگاه ابوحیان چند مورد از اشعار شاعران که در موضوع گفته شده ذکر می‌کند، سپس می‌گوید: آنچه را «دلجی» برای من وعده داده بود به انجام رسانید و آنچه شرط کرده بود تمام داد،وبا وجود اینکه دیوانه شده بود و بیشتر اوقات پریشان فکر بود، ولیکن بازار علم و دانش بسبب او رونق داشت، و ایکاش با همین وضع نظایری چون او بودند چه امروز بازار علم و دانش کسادی گرفته و یاد کرامت و جوانمردی فراموش گشته و مردمان بندهٔ دینار و درم شده‌اند[۳].

ولیکن چون به خدمت صاحب یا دیگری رفته، و عنایتی ندیده یا کارهایی را به او رجوع داده‌اند که در شأن خود نمی‌دانسته، آغاز بدگویی و دفاع کرده، نهایت آنکه شاعر و ادیب و حکیم بوده و طبعی ظریف و حساس داشته، دلش آتش گرفته و سخنی جانسوز و

۱. اذا شئت أن تقلى فزر متواتراً وان شئت أن تزداد حباً فزرغباً

۲. زرغباً تزدد حباً.

۳. حموی، یاقوت: معجم الادباء ۱۵/ ۱۶ ـ ۱۴.

مؤثر گفته است. اکنون باز از خود او بشنوید:

«من با آرزوی شیرین و سینه فراخ آهنگ خدمت صاحب کردم. او همه رسایل خویش را که در سی جلد بود پیش من آورد تا برای او نسخه بردارم. گفتم: نوشتن این همه کتاب عمر مرد را به پایان می‌برد و چشم را بی‌نور می‌کند! او از این سخن کینه بدل گرفت، و از این‌رو من از جانب او به چیزی نرسیدم.»

و در اواخر کتاب «مثالب الوزیرین» این مطلب را مبسوط‌تر بیان کرده است:

«روزی نجاح خادم با سی‌مجلد از رسایل صاحب پیش من آمد و گفت: مولانا صاحب می‌گوید: اینها را استنتاخ کن که نسخه‌های آن را از خراسان خواسته‌اند. من پس از تأمل و تخمین گفتم: این کاری دراز است و زیاد، ولیکن اگر اجازه دهد، قسمت‌هایی از آنرا که چون مروارید درخشان و چون زرتابان است، استخراج کنم بدانسان که در مجالس بگردد و چون شمامه و دستنبویه بخورند، و اگر برمجنون بخوانند بهبود یابد و اگر بر بیمار بدمند بحال نخستین باز آید و شفا یابد؛ نه ملال آورد، نه از آن انتقاد کنندو نه بر آن عیب گیرند و نه رکیکش شمارند. غلام این سخن را برای صاحب نقل کرد صاحب گفت: «شرم ندارد که در نوشته‌های من طعن کرده ومعیوب دانسته، و از نوشتن آنها تن‌زده و بی احترامی کرده است؟ سوگند بخدا که هر چه از من می‌داند و می‌شناسد بد می‌شمارد!»

«گویی من در قرآن طعن کرده بودم، یا خانه خدا را به پاره‌های حیض آلوده کرده بودم، یا شتر صالح راپی کرده بودم، یا در چاه زمزم سنگ انداخته بودم، یا گفته بودم که **نظام** مأبون بوده، یا **ابوهاشم**[1] در خانهٔ خمار مرده، یاصاحب آموزگار کودکان است!

ای قوم! گناه من چیست که از نوشتن اینهمه کتابهای کلان عذر خواسته‌ام؟ آیا کسی خیال می‌تواند کرد که پس از نوشتن این همه کتاب چشم سالمی داشته باشد؟ یا تندرست بماند؟

جز این‌ها که گفتم میان من و او ردو بدل شد و سرانجام کار این شد که من پس از سه سال اقامت در بارگاه او، بدون اینکه مرا درهمی بدهد، در سال ۳۷۰، بی زاد و توشه‌یی ری را ترک گفتم و رهسپار به بغداد شدم، اینست علت بدزبانی من در حق او، و برای امور

---

۱. ابراهیم نظام سیار و ابوهاشم هر دو از متکلمان معتزلی بوده‌اند. و خود صاحب نیز در کلام، روش معتزله را می‌پسندیده و نسبت به این دو تن احترامی شگرف داشته. ابوحیان با تردستی و چالاکی و ایهام آندو رانیز هجو می‌کند و ضعف هر یک از آندو تن را بیان می‌کند. (بروکلمان: تاریخ الادب العربی، ۲/ ۱۴۰ ـ ۱۲۹، تعریب دکتر عبدالحلیم نجار، چاپ مصر).

اسبابی است و بیشتر اسباب و علل پوشیده و پنهان.»[۱]

پس ابوحیان بدزبان نبوده، و این روزگار او بوده که او را چنان بار آورد که در برابر ناملایمات و فشار و بدبختی که از همه جانب او را فراگرفته بود، تیغ زبان برکشد و آنچه در دل داردبگوید:

«مکن دراین چمنم سرزنش به‌خودرویی چنانکه پرورشم می‌دهند می‌رویم ».

۵. چرا ابوحیان کتابهای خود را سوخت ـ یاقوت می‌گوید: ابوحیان در آخر عمرش کتابهای خود را سوخت، به سبب آنکه از نوشتن آنها هیچ بهره نبرد، و او از این‌رو نخواست کسانی که قدر او ندانستند پس از مرگ او از آنها بهره‌مند شوند.

و گویند: **قاضی ابوسهل‌علی‌بن‌محمد** به او نامه نوشت و برای این کار او را سرزنش و ملامت کرد.

ابوحیان در جواب او نامه‌یی نوشت، که چون حاوی برخی نکات مفید از زندگانی او و نمایانگر اندیشه و اعتقادهای باطنی او است، بهتر است چند لحظه بدان گوش فرا دهیم:

«...خدا در همهٔ حالات مرا فدای تو کناد. نامهٔ تو رسید؛ گمان نمی‌بردم و توقع نداشتم که تو بسبب عملی که کرده‌ام برای من دلسوزی کنی. خدا را بر نعمتی که به من داد شکر می‌گویم و می‌خواهم که آنرا زیاد کند، بویژه شوق و محبت ترا در حق من بیفزاید، لیکن آنچه شگفت بود، اندوه و تأثری است که خبر سوخته شدن یا به آب شسته شدن کتابهای من در دل تو ایجاد کرده است، آیا تو آیهٔ «کل شی هالک الاوجهه، له الحکم و الیه ترجعون[۲].» را نخوانده‌ای و ندیده‌ای که فرموده: «**کل من علیها فان** = همه کس که بر روی زمین‌اند فانی و تباه می‌شوند...[۳]»

آیا نمی‌دانی که در این جهان هیچ چیز ثبات ندارد اگر چه گوهر او شریف و خاندان او کریم باشد، این زمانه در دست شب و روز چون گوی‌گردان است، و عرضهٔ حوادث و دگرگونی.

وآنگهی اگر این کار که من کرده‌ام، ترا شگفت آمده، بدان که من اینکار را نه از پیش خود کردم. زیرا چه شب‌ها و روزها که در اینکار استخاره کردم واز خدای خود طلب کردم که راه راست را به من نماید، تا آنکه در خواب بمن الهام شد که در انجام این کار کمر همت

---

۱. حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۱۵/ ۶ـ۳۳، چاپ دارالمأمون.

۲. همه چیز فانی است مگر ذات او، فرمان او راست و آفریدگان همه بسوی او باز می‌گردند. (بقره، ۲ /آیه ۱۵۶).

۳. رحمن، ۵۵/ آیه ۲۶.

بر میان بندم و هیچ سست نشوم و آنچه می‌خواهم انجام دهم، اکنون برای اینکه وثوق و اعتماد تو بر من و کار من زیاده گردد دلایلی می‌گویم و براهینی می‌آورم: اولا: علم برای عمل است و عمل برای نجات و هرگاه عمل را دست کم از علم بگیریم و به آنچه می‌دانیم عمل نکنیم، آن علم بارگرانی است بر دوش عالم و من به خدا پناه می‌برم از علمی که بارگران شود و خواری و ذلت آورد، و در گردن دارنده‌اش زنجیر گردد. ثانیاً: این کتابها که من سوزانده‌ام حاوی اصناف علوم سری و ظاهری بود، آنچه سری بود، کسی را نیافتم که جویای حقیقت آنها باشد، و آنچه ظاهری بود، کسی را طالب و حریص آنها ندیدم.

من این کتاب‌ها را بیشتر برای مردم گردآوردم تا بسروری و ریاست رسم، و نزد ایشان صاحب جاه و احترام باشم، ولیکن از همه محروم گشتم و از اموری که عزم مرا بر این کار استوار کرد آن بود که من فرزندی نجیب، و دوستی مهربان و رفیقی نزدیک، وپیری ادیب و رئیسی بزرگوار از دست دادم[1] و این بر من گران بود که آنها را برای گروهی باقی بگذارم که آنها را بازیچه کنند و آبروی مرا بریزند، و چون آنرا ورق زنند و به غلطی رسند، مرا شماتت کنند،و نقص مرا بهم دیگر نشان دهند، و اگر گویی که چرا آنها را به بدگمانی یاد می‌کنی، و آنان را به این عیب ملامت می‌کنی؟ جواب من آنست که: آنچه در زندگی از آنها دیدم، گمان مرا به ایشان پس از مرگ محقق می‌دارد، چگونه آنها را باقی گذارم برای مردمی که بیست سال با ایشان مجاور گشتم و از یکی محبتی ندیدم؟ و از دست هیچیک آنها در امان نبودم، و پس از شهرت و شناخته شدن در میان آنها، مجبور گشتم که بیشتر اوقات سبزی صحرا بخورم، و در نزد خاصه و عامه بخواری و تنگدستی بسر برم و دین و مروت را بفروشم! و ریا و نفاق و خود فروشی پیش گیرم، و به اموری تن در دهم که آزاده را سزاوار نیست که آنها را باقلم رسم کند، وبدان وسیله دل دوستان را بدرد آورد، زیرا احوال زمانه برای تو پدیدار است و آنچه من می‌گویم بر تو پنهان نیست، زیرا تو مردی هوشمند و بامعرفت و پژوهنده‌ای، و از این‌رو نباید در دستی کاری که من کرده‌ام شک کنی، و آنچه را که من از ترس دراز شدن سخن و خوف از قیل و قال این و آن نگفته‌ام ندانی. از آن گذشته من اکنون در دههٔ نهم از زندگی هستم، وپس از پیری دیگر آرزویی ندارم که از آن لذت ببرم، و امید ندارم که بیش از این بازمانم!

وآنگهی من دراین کار به پیشوایان بزرگی تأسی کرده‌ام که مقتدی و هادی خلق اند و

۱ . شاید کنایه از آنست که دیگر کسانی که سزاوار معرفت و شناخت این کتابها باشند، وجود ندارند؛ و ممکن است شخص به خصوصی مورد نظر بوده است.

علم و دانش آنان موجب فلاح و رستگاری خلق شده است، که از آن جمله‌اند:

۱. **ابو عمرو بن العلاء مازنی** (۱۴۵ ـ ۷۰ ه.ق.) که از دانشمندان بزرگ است، و در زهد و پرهیزگاری نامبردار، کتابهای خود را در دل خاک پنهان کرد و اثری از آنها پیدا نشد [۱]

۲. **داوود طائی** [۲] (در گذشتهٔ ۱۶۵ ه.ق.) که از بهترین بندگان خدا بود و در زهد و فقاهت و عبادت یگانه بود و او را **تاج‌الامة** می‌گفتند، همهٔ کتابهای خود را در دریا ریخت در حالی که می‌گفت: چه نیکو دلیلی بودید! ولیکن آگاهی از روی دلیل پس از وصول بمطلوب رنج بیهوده است، و سبب گمنامی و پژمردگی و افسردگی است.

۳. **یوسف‌بن‌أسباط شیبانی** که کتابهای خویش را در غار کوهی برد و همه را در آنجا ریخت و درش را محکم ببست، چون ملامتش کردند، گفت: در آغاز ما را علم دلالت و راهنمایی می‌کرد، لیکن چون درست بدیدیم آخر کار ما را گمراه می‌کند، پس برایِ خاطرِ آنکس که بوصلش رسیدیم وبه چهره معشوقی که او را می‌خواستیم همه را ترک گفتیم.

۴. **ابوسلیمان‌دارانی** (در گذشتهٔ حدود ۱۶۹ ه.ق.) که کتابهای خود را در تنوری گرد کرد و همه را بسوخت، آنگاه گفت: به خدا شما را زمانی می‌سوزانم که خود به سبب شما در آتش می‌سوزم!

۵. **سفیان ثوری** (در گذشتهٔ ۱۶۱ ه.ق.) هزار جزء از آثار خود را پاره کرد و بر باد داد و گفت: ای کاش دستهایم از چپ و راست بریده بود و یک حرف ننوشته بودم [۳]

۶. شیخ و استاد ما **ابوسعیدسیرافی** (در گذشتهٔ ۳۶۸ ه. ق.) که سرور عالمان بود، پسرش **محمد** را گفت: این کتابها را برای تو به ارث می‌گذارم تا بسبب آنها آیندهٔ بهتری داشته باشی، پس اگر دیدی که برای تو خیانت می‌کند و سودی نمی‌دهد، همه را طعمهٔ آتش کن. [۴]

---

۱. «...ولم یکن ابوعمربن العلاء یقرأ بیتاً من الشعر قط فی رمضان. و روی أنه احرق بالنار ـ و هو شیخ ـ کل ما جمعه من الاشعار ولم یشتغل الا بالقرآن الکریم. و هو احد القراء السبعة المشهورین...» (جاحظ: البیان والتبیین، ۱۳۱/۱؛ یافعی: مرآة الجنان، ۳۲۵/۱؛حموی، یاقوت: ارشاد الادیب ۲۱۷/۴).

۲. ابوسلیمان داوود بن نصیر الطائی کوفی نخست در کسب دانش وفقه می‌کوشید و پیش ابوحنیفه می‌رفت، سرانجام زهد پیشه کرد و کتابهای خود را در رود فرات غرق کرد (ابن‌خطیب: تاریخ بغداد، ۱۱، ۲۲۱، چاپ مصر، ۱۹۳۱ ه.ق.).

۳. برای اطلاع از احوال او نگاه کنید به: سلمی، عبدالرحمن: طبقات الصوفیه، ۳۳۰ ـ ۱۱، چاپ نورالدین‌شریبه، قاهره، ۱۹۶۹؛ ابن خطیب: تاریخ بغداد، ۷۴ ـ ۱۵۱.

۴. برای شرح احوال ابوسعیدحسن‌بن‌عبدالله سیرافی بنگرند به: ابن‌عماد: شذرات الذهب، ۶۵/۳.

پس چون کار بر این منوال است، و فلک به مردم نادان زمام مراد می‌دهد، چرا پس از این چشم خود را با مرکب و کاغذ و جلد زدن و خواندن و نوشتن و مقابله و تصحیح و پاکنویسی و چرک‌نویسی رنج دهم؟

آیا گذشتگان صالح آن درجات بزرگ را در دین جز با عمل صالح بدست آوردند؟ آیا راهنمای آنان جز زهد و پرهیزگاری چیز دیگری بود؟ آیا حکیمان قدیم بسعادت عظمی جز باکم کوشی و رضایت به میسور نرسیدند؟

گردآورندهٔ کتابها چون گرد آورندهٔ سیم و زر است، آیا کسی که در جمع کتابها سعی فراوان می‌برد مانند همان کسی نیست که حریص زر و سیم است؟ دریغا! که وقت کوچیدن فرا رسید اقامت ممکن نیست، خوابگاه اصلی تنگ و تاریک است، و راه ترسناک و یاور ضعیف و فریفتگی بدنیا زیاده از حد، و خدا بر همهٔ این امور آگاه است...[۱]»

* * *

ابوحیان از جملهٔ کسانی است که در باب اعتقادات دینی و مراتب ایمان او سخنان متناقض گفته‌اند. یاقوت می‌گوید: ابوحیان هیأت صوفیان داشت و دیانت پیشه بود و مردمان از دین‌داری او وثوق داشتند[۲].

ولیکن ابن جوزی او را در شمار زنادقه و بددینان قرار داده است و عین عبارت او اینست که: زندقیان اسلام سه تن بودند: ابن‌الراوندی، و توحیدی، وابوالعلاء معری، و خطرناک‌ترین آنها برای اسلام توحیدی بود زیرا آندو به بی دینی خود تصریح کرده‌اند ولی توحیدی به کار خود تصریح نکرده است[۳]!

برخی وفات او را به سال ۳۸۰ و جماعتی سال ۴۰۰ هجری نوشته‌اند، ولیکن آنچه مسلم است اینست که توحیدی پس از سال ۴۰۰ هم زنده بوده است و این مطلب در نامه‌یی که به قاضی ابوسهل سابق‌الذکر نوشته بوضوح بیان شده است، چه در آخر آن نامه می‌گوید: «و این نامه در ماه رمضان سال ۴۰۰ هجری نوشته شد.»

* * *

۱. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۲۶/۱۵ ـ ۱۶، چاپ دارالمأمون.

۲. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۱۵ / ۵، چاپ دارالمأمون «...وکان یتأله و الناس علی ثقة من دینه.»

۳. ابن جوزی: تلبیس ابلیس، ۱۸۴/۱ «زنادقة الاسلام ثلاثة: ابن الراوندی، و التوحیدی، وابوالعلاء المعری؛ و شرهم علی الاسلام التوحیدی، لأنهما صرحا و لم یصرح».

۶.پاره‌یی از عقاید توحیدی.

متأسفانه از اندیشه‌های ویژهٔ توحیدی اطلاعی نداریم، ولیکن کتابهای بسیار نفیس «المقابسات» و «الامتاع و المؤانسة» وقوف تمام او را به نحله‌های فلسفی و ادیان مختلف و مذاهب کلامی می‌رساند.

در این کتابها، ابوحیان جابه جا عقاید: «سقراط» و «افلاطون» و «ارسطو» و «دیوجانس» و «بقراط» و دیگر حکیمان معروف را نقل کرده است و این خود نشان می‌دهد که ابوحیان به سخنان فیلسوفان یونانی و اسلامی پیش از خود کاملا آشناست، نهایت آنکه کمتر می‌بینیم که از یک عقیدهٔ ویژه در مورد مسائل فلسفی و کلامی حمایت کند، بلکه آنچه را که صحیح و معقول و راست جلوه می‌کند شرح می‌دهد و از حکیمان معاصر خود مخصوصاً به ابوسلیمان منطقی استاد خود تکیه می‌کند و قول او را سند و حجت می‌شمارد، از این‌رو می‌بینیم وقتی در مسائلی از قبیل توافق میان فلسفه و دین و بقاءنفس وبرخی مباحث اخلاقی بحث می‌کند، براهی می‌رود که ابوسلیمان سجستانی بدان رفته است.

آنچه از مطالعهٔ کتابهای او بر می‌آید یکی اینست که او هم مثل سجستانی به امکان توافق و همسازی میان فلسفه و دین معتقد نیست، و شاید خود سجستانی این مطلب را با چنان آب و تاب و دقت و شرح که ابوحیان مطرح کرده، مورد بحث و دقت قرار نداده باشد.

دوم عقیدهٔ او در باب نفس است که صریحاً بیان می‌کند ولیکن مطلب تازه‌یی ندارد زیرا همان عقیده‌ایست که در باب نفس و یکی نبودن گوهر آن با گوهر تن، دیگر حکیمان نیز گفته‌اند.

حاصل آنکه ابوحیان اگر چه همیشه با افکار فیلسوفان آشنا و دمساز بود و همچنانکه به اشعار شاعران متمثل می‌شد به سخنان حکیمان و افکار فیلسوفان نیز استناد می‌کرد، ولیکن کتابی که مستقلا آراء فلسفی خود را در آنها بنویسد و بدان نظامی فلسفی بدهد، ندارد[۱]؛ یا اگر دارد در دسترس ما نیست و مثل بسیاری دیگر از آثار او و دیگر

۱. برخی از محققان جدید گفته‌اند که ابوحیان از «اخوان الصفاء» بوده، زیرا نام برخی از اعضای اصلی این جماعت را می‌داند و از احوال و اندیشه‌های آنها آگاهی ـ نه چندان زیاد ـ بدست می‌دهد، از جمله از ابوسلیمان

ادامه پاورقی در صفحه بعد

بزرگان کشور در اثر سوختن و حمله و ترکتازی بیگانگان از میان رفته است و بـه قـول خواجهٔ شیراز:

دل بسی خون بکف آورد ولی دیده بـریخت
الله الله که تـلف کـرد و کـه انـدوخته بـود!

ادامه پاورقی از صفحه قبل

بستی معروف به مقدسی، ابوالحسن زنجانی، ابواحمد مهرجانی وعوفی نام می‌برد و مانند آنها خود نـیز در بـاب صداقت و یکرنگی داد سخن می‌دهد. جز اینکه می‌بینیم که وی رسائل اخوان الصفاء را انتقاد می‌کند و از نارسایی و نااستواری آن سخن می‌دارد. اما باید گفت که: این کار او بیشتر از راه تقیه بوده است نه اعتقاد. (امـین، احـمد: ظهرالاسلام، ۲/۱۴۶).

فصل نهم

ابوعلی‌بن مسکویه

(۴۲۱ـ۳۲۵ هـ.ق.)

۱. دورهٔ حیات

ابوعلی‌احمدبن‌مسکویه، ملقب به خازن، یکی از بزرگان دانشمندان ایران است که در حکمت و ریاضیات و کلام و اخلاق و طب و لغت و ادب و تاریخ تبحر و اطلاع وسیعی داشته است.

او «...در علوم اوائل کتابهای زیاد نوشت، و در منطق تعلیقاتی دارد، و در اقسام حکمت و ریاضیات مقالات نفیسی نوشته... و ناقذ و فهیم بوده، و بر کتابهای حکیمان گذشته و لغات متروک آن‌ها آگاه بوده است[۱].»

دربارهٔ کلمه ابن‌مسکویه و صحت آن بحثی نمی‌کنیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که یاقوت در معجم‌الادباء، و به پیروی از او محمدبن‌شاکر کتبی در فوات الوفیات، وصاحب طبقات‌الاطباء، و ابن القفطی در تراجم‌الحکماء و جرجی‌زیدان در آداب اللغة العربیة، وشادروان همایی در مقدمهٔ اخلاق ناصری از اوبه عنوان مسکویه نام برده‌اند[۲] ولیکن فیلسوف ما در آغاز کتاب تهذیب‌الاخلاق خود را ابن‌مسکویه نامیده است: «قال احمدبن‌مسکویه: غرضنا

---

۱. خوانساری: روضات‌الجنات، ۷۰، چاپ ایران.

۲. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۵/۵، چاپ دارالمامون؛ وابن‌ابی اصیبعه: طبقات‌الاطباء، چاپ بیروت، ۳۲۱؛ و جرجی زیدان: آداب اللغةالعربیة، ۳۱۷/۲؛ و همایی، جلال: منتخب اخلاق ناصری، صفحه ص مقدمه، تهران، ۱۳۲۰ هـ.ش.

فی هذه الکتاب أن نحصل لِأَنفسنا خلقاً...»[۱] و نیز صاحب روضات و دائرة المعارف اسلام از او به عنوان ابن‌مسکویه یاد کرده‌اند[۲].

* * *

نص صریحی در دست نیست به استناد آن بتوان تاریخ ولادت او را دریافت. ولیکن راجح آنست که حوالی سال ۳۲۵ هجری از مادر زاده است، و دلیل این ترجیح مطلبی است که **ابن‌القفطی** گوید: «او روزگاری دراز زندگی کرده[۳]؛ و نظر بر اینکه با وزیر معروف **معزالدوله‌دیلمی** (۳۲۰ ـ ۳۶۵)، ازدیالمهٔ عراق و خوزستان و کرمان یعنی: **ابومحمدمهلبی** مصاحب بوده است.» و این مهلبی در سال ۳۳۹ هجری وزارت را به عهده گرفته، و در سال ۳۵۲ وفات یافته است، پس باور نمی‌توان کرد که کسی ندیم وزیری بشود و حداقل بیست سال نداشته باشد. از این‌رو اگر ولادت او را حتی پیش از سال ۳۲۵ نیز بدانیم، بخطا نرفته‌ایم.

از اوایل حیات او اطلاعی دقیق در دست نیست، همین اندازه گفته‌اند که: «ابن‌مسکویه زردشتی بود، بعد اسلام آورد[۴].»

ولیکن واضح نیست که آیا خود وی از دین زرتشتی بدین اسلام آمد، یا پدرش که او را عبدالله نامیده، این گام را برداشت؛ اگر چه **یاقوت** صریحاً خود او را نام برده است.[۵]

چنانکه گفتیم، در روزگار جوانی د رخدمت **مهلبی** به سر برده است و او از مردان فاضل و جوانمرد و ادب دوست بوده؛ و **ابوالفرج‌اصفهانی** (در گذشتهٔ ۳۵۶ هـ.ق.) صاحب کتاب عظیم **الاغانی** از پروردگان اوست.

این **مهلبی** در سال ۳۵۲ وفات یافت، و ابن مسکویه نزد **ابوالفضل محمدبن‌حسین** معروف به **ابن‌العمید**، منشی بلیغ و وزیر رکن‌الدولهٔ دیلمی رفت، وتقرب یافت و خازن کتابخانهٔ او شد، و هفت سال در این شغل بماند، و شب و روز ملازم ابن‌العمید بود. آورده‌اند

---

۱. تهذیب‌الاخلاق، ۵، چاپ بیروت. در کتابی هم دکتر عبدالغزیز عزت (سال ۱۹۴۶م چاپ مصر) دربارهٔ این فیلسوف و فلسفه اخلاقی او و مآخذ آن نوشته، او را «ابن‌مسکویه» نامیده است: ابن مسکویه، فلسفته الاخلاقیة و مصادرها.

۲. خوانساری: روضات الجنات، ۷۱ و:

Encyclopaedia of Islam, Vol.II.p.419 - 20,"IBN Miskawaih"

۳. ابن القفطی اخبار الحکماء ۲۱۷، چاپ مصر.

۴. حموی، یاقوت: معجم الادباء ۵/ ۱۰، چاپ درالمامون. «کان ابن مسکویه مجوسیاً واسلم.»

۵. ← : دراسات عن المورخین العرب، ۱۴۳ (قاهره، دارالمعارف، ۱۹۵۳).

که زمان کتابداری **ابن‌مسکویه**، خراسانیان به خانهٔ ابن‌العمید هجوم کردند، و هر چه بود بردند یا خراب کردند، و خزائن و اصطبل‌ها را غارت کردند؛ تا شب فرا رسید و بازگشتند، و قضا را به خزانهٔ کتب او آسیبی نرسید و شاید «ابن‌مسکویه» هم در این میان تدبیری کرد. چون «ابن العمید» شبانگاه به خانه باز آمد و حال را بر آن منوال دید، و حتی کوزه‌یی ندید تا در آن آبی بخورد پریشان دل گشت، به سراغ نوشته‌ها و دفاتر و رسایل رفت ـ که از جان برای او عزیزتر بود ـ ابن مسکویه را دید و از او در باب آنها پرسید: «ابن مسکویه» پاسخ داد: «دل فارغ دار که آن نوشته‌ها همه سالم است و دست کسی به آنها نرسیده است.» **ابن‌العمید** گفت: گواهی می‌دهم که تو ندیم مبارک‌پی‌یی هستی. و از این‌جا بود که لقب خازن یافت[۱].

پس از آنکه ابوالفضل‌بن‌العمید در سال ۳۶۰ هجری وفات یافت، **ابن‌مسکویه** به‌خدمت ابوالفتح‌علی‌بن‌محمدبن‌العمید معروف به **ذوالکفایتین**[۲] رسید، و همچنان در خدمت «ابوالفتح‌بن‌العمید» که وزیر **رکن‌الدوله** بود باقی ماند تا اینکه «رکن‌الدوله» بسال ۳۳۶ وفات یافت و ابن‌العمید وزارت پسرش مؤیدالدوله را به عهده گرفت. چندی نگذشت مؤیدالدوله بر ابن‌العمید خشم گرفت[۳] و کار او به زندان کشید، و از آن پس بسال ۳۷۳ هجری بقتل رسید.

پس از قتل ابن‌العمید، **ابن‌مسکویه** به خدمت عضدالدوله رسید «و از بزرگترین ندیمان و سفیران او گشت[۴].»

ابن مسکویه به خدمت صمصام‌الدولهٔ دیلمی نیز رسید، بطور کلی در دربار «آل‌بویه» مقام و منزلت او فزونی یافت تا به جایی که خود را از **صاحب‌بن‌عباد** (درگذشتهٔ ۳۸۵ هـ.ق.) وزیر دانشمند و ادیب معروف کمتر نمی‌دانست.

ثعالبی در یتیمة و **یاقوت** در معجم‌الادباء گویند که: **ابن مسکویه** در قصیده‌یی **عمیدالملک** را مدح کرده واو را به سبب اتفاق دوعید: أضحی و مهرگان در یک روز، تهنیت گفته است[۵]. در ضمن همین قصیده گوید:

---

۱. ← مقدمه: الحکمة الخالدة یا جاویدان خرد، چاپ عبدالرحمن بدوی، ۱۸، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ هـ.ش. دانشگاه تهران.

۲. صاحب کفایت سیف و قلم.

۳. برخی از علت‌های این خشم و طرد شدن **ابن‌العمید** را ثعالبی یاد کرده است. ← الیتیمة، ۵۸/۳ ـ ۱۵۵، چاپ بیروت، ۱۹۷۳، محمدمحیی الدین عبدالحمید.

۴. خوانساری: روضات الجنات، ۷۰.

۵. حموی، یاقوت، معجم‌الادباء، ۸/۵؛ و مقدمه الحکمة الخالدة، ۱۹، چاپ بدوی.

قل للعمید: عمیدالملک و الادب   اسعد بعیدیک: عیدالفرس والعرب
هذا یشیر بشرب ابن الغمام ضحی   و ذایشیر عشیاً بابنةالعنب!

و در اواخر همین قصیده از پیری و کلانسالی خود شکایت کرده است.

* * *

دربارهٔ تحصیلات «ابن‌مسکویه» و استادان وی اطلاعاتی صحیح در دست نیست آنچه از بررسی تواریخ و مآخذ گوناگون برمی‌آید اینست که او: تاریخ طبری را پیش ابواحمد **علی‌بن‌کامل‌قاضی**(درگذشتهٔ ۳۵۰ هـ. ق.) خوانده، و درباره حدیث از او مبلغی زیاد کسب کرده است. این علی‌بن کامل دوست ابوجعفرمحمدبن‌جریرطبری (درگذشتهٔ ۳۱۰ هـ)بوده، و بیشتر اوقات در بازار عبدالصمد بغداد با هم بوده‌اند و «ابن‌مسکویه» نیز بیشتر به‌خدمت آنها می‌رسیده است.

ابن‌مسکویه علوم اوایل و مبادی حکمت را پیش **حسن‌بن‌سوار معروف به ابن‌خمار** (درگذشتهٔ ۴۲۰ هـ. ق.) خوانده که او در علوم اوایل و منطق و طب بسیار دانشمند بوده، تا بدان‌جا که او را **بقراط‌ثانی** لقب داده اند[1].

فیلسوف ما با «ابن سینا» (وفات ۴۲۸) معاصر بوده، و چند بار باهم بحث کرده‌اند. و آورده‌اند که: «ابوعلی‌سینا پیش حکیم ابوعلی‌مسکویه که مصنف کتاب **تجارب‌الامم** است وکتاب شوامل، رفت و مجلسی غاص[2] بوده بتلامذه و مستفیدان بسیار، شیخ ابوعلی، جوزی پیش ابوعلی مسکویه انداخت، وگفت: تقدیر مساحت این جوز به شعیرات بکن، ابوعلی جزوی چند در اخلاق نوشته است، پیش ابوعلی سینا بینداخت، وگفت: اولا اصلاح خلق خود می‌کن تا من از استخراج مساحت جوز فارغ شوم؛ چه، تو به اصلاح اخلاق خود محتاج‌تری که من به مساحت جوز[3]» و از این قصه بر می‌آید که ابوعلی‌سینا به فضل «ابن‌مسکویه» هم اعتقاد و وثوق نداشته‌است.

همچنین ابن‌القفطی گوید: «**ابن‌سینا** در یکی از کتابهایش مسأله‌یی ذکر می‌کند و می‌گوید: با **ابن‌مسکویه** در این باب بحث کردیم،چون فهمش برای او مشکل می‌نمود، آنرا ترک کردیم و او آنرا نفهمید[4].»

---

۱. ابن مسکویه: الحکمة الخالدة، ۱۶، چاپ عبدالرحمن بدوی.
۲. غاص: پر. (منتهی‌الارب).
۳. بیهقی: تتمه صوان‌الحکمة ترجمه فارسی، بـه انشـای منتخب‌الدین منشی یزدی، ۵ ـ ۲۴ چاپ تهران؛ خوانساری: روضات الجنات ۷۱.
۴. ابن القفطی: اخبار الحکماء، ۲۱۸، چاپ مصر.

شاید از همهٔ انتقادها و عیب‌هایی که بر «ابن‌مسکویه» شده، انتقاد «ابوحیان توحیدی» تندتر و گزنده‌تر باشد، می‌گوید:

«اما مسکویه فقیری در میان توانگران و گنگی در میان زبان‌آوران است، زیرا بهرهٔ او از دانش اندک است[1]، و در این روزها من شرح ایساغوجی، و شرح قاطیغوریاس را که از نوشته‌های دوستم بود، برای او دادم. وزیر [یعنی :ابن‌سعدان که ابوحیان ندیم و داستانسرای او بوده است]گفت: آن دوست تو کیست؟ گفتم: **ابوالقاسم کاتب**، که غلام ابوالحسن عامری است، و او آن کتابها را با من تصحیح کرده است. و ابوعلی مسکویه اکنون به **ابن‌الخمار** (درگذشتهٔ ۴۲۰ هـ.ق.) پناه برده تا دانش اندوزد، و حال آنکه پیش از این بسی اوقات ابوسلیمان منطقی را می‌دید، ولیکن فراغ نداشت تا پیش او برود، و امروز فرصتی را که از دست داده، احساس می‌کند و رنج می‌برد.

ـ وزیر گفت: عجب از مردی است که با ابوالفتح‌بن‌العمید و ابوالفضل‌بن‌العمید مصاحب و همنشین گشته، و پایهٔ دانش آنها را دیده باشد، آنگاه بهرهٔ او این باشد.

ـ گفتم این مطلب راست است، ولیکن او با **ابوالطیب‌کیمیائی‌رازی** مشغول به طلب کیمیا هستند،و همت در پژوهش آن بسته‌اند، تا بو که بر آن دست یابند و او در این راه مفتون کتابهای **پسر زکریا و جابربن‌حیان** شده است. و با این همه مجبور است در خزانهٔ کتب مخدوم خود نیز به خدمت قیام کند، و با این کارها حاجات ضروری و نیازهای زندگانی هم ملازم است و از طرفی عمر نیز کوتاه است و ساعات گذرنده و فرصت‌های ناپایدار؛ که نفوس ما از گذشتن آنها ذوب می‌شوند و می‌سوزند.

و عامری در ری پنج سال اقامت گزید، و درس داد و املاء کرد، و تصنیف و روایت کرد، ولی مسکویه از او یک کلمه یاد نگرفت، و سؤالی نپرسید، گفتی: میان او و عامری سدی گذاشته‌اند. اکنون او بر این توانی و سستی غمگین شده و پشیمان گشته، واز دوستان خویش ملامت می‌شنود، ولیکن دیگر پشیمانی سودی ندارد.

پس از همهٔ اینها، باید بگویم که او هشیار است و شعر نیکو می‌گوید، والفاظ او پاکیزه است. و اگر روزگار او را امان دهد، باشد که در کار خود میانه روی کند، زیرا من محاسنی

---

۱. در چاپ پیش، این جمله را با توجه به معجم الادباء یاقوت «...فقیر بین اغنیاء، و غنی بین انبیاء» پنداشته بودیم، و حال آنکه نسخه دارالمأمون از معجم الادباء غلط بوده و صحیح آن چنانکه از «امتاع والموانسه» ابوحیان توحیدی برمی آید «فقیر بین اغنیاء، و عیی بین ابینا =گنگی میان زبان‌آوران» بوده است. از دوست دانشمند جناب دکتر محمد خوانساری سپاسگزارم که این نکته را تذکر دادند.

را که ازو گفتم با اشتغال به کیمیا، و صرف وقت در آن، و رنج دادن دل و جان د رخدمت سلطان نمی‌بینم.

چه فایده دارد که انسان در آتش بخل بسوزد و درهم گرد آورد و خرقه بر خرقه بدوزد؟ به خدا پناه می‌برم از اینکه جود و بخشندگی را بزبان مدح کنم و د رعمل بخل ورزم، کرم را بستایم، و در عمل جز آن بکنم... [۱]».

در جای دیگر گوید «..از فلسفه اطلاعی اندک دارد، و در خدمت چالاک است، و رسوم ندیمی را نیکو می‌داند؛ در بخل آیتی است، و دروغهای شگفت می‌گوید، و به سبب توجه زیاد به کیمیا عقل او نقصان گرفته است [۲]!»

همچنین در آغاز **شب هفدهم** گوید:

«چون به مجلس بازگشتم، وزیر گفت: درباره **تِفعال و تَفعال** چه از برداری؟ زیرا ایندو با هم مشتبه می‌شود، ومن در این باب از **ابن‌عبیدکاتب** پرسیدم، سخنی قانع کننده نگفت؛ و از **ابن‌مسکویه** پرسیدم **اطلاعی نداشت!... [۳]**»

و همو گوید: «یک روز من و **ابوعلی‌مسکویه** سخن می‌گفتیم، در اثناء سخن مرا گفت: آیا اشتباه صاحب ما ابن‌العمید را می‌بینی؟ که در یک آن هزار دینار به فلان می‌دهد، و شک نیست که این مال خطیر را ضایع می‌کند، چون فلان در خور آن نیست!

«چون زیاد سخن گفت وأسف خورد، او را گفتم: ای شیخ! از تو سؤالی می‌کنم اگر جواب درست دهی؛ وآن سؤال اینست:

اگر این مرد با بخشیدن این مقدار و بالاتر از آن خطا می‌کند، تو واقعاً در باطن خویش او را خطا کار می‌دانی یا آنکه می‌خواهی همین نعمت را برای تو می‌داد و تو از آن بهره‌مند می‌شدی؟!

آری اگر حقیقت بخواهی، آنچه باعث می‌شود تا تو این سخن را بگویی، جز حسد و طمع چیزی نیست؛ آخر تو ادعای حکمت می‌کنی، و سخن سنجیده و ناسنجیده را می‌شناسی، در کار خویش هشیار باش و از نفس فرمان مبر و از شر دوری کن! [۴]».

---

۱. توحیدی ابوحیان: الامتاع والموانسة، ۱/۶ـ۳۵، چاپ بیروت، و حموی یاقوت: معجم الادباء، ۷/۵ـ۵ چاپ دارالمأمون.

۲. ایضاً: الامتاع و الموانسة، ۱۳۶/۱، چاپ بیروت. «وله بعد ذلک مآخذ کشدومن الفلسفة تأت فی‌الخدمة وقیام برسوم الندامة ؛ وسنة فی البخل، و غرائب من الکذب؛ و هم حائل العقل لشغفه بالکیمیاء».

۳. همانجا، ۲ / ۲، چاپ بیروت.

۴. توحیدی، ابوحیان: اخلاق الوزیرین، ۴ـ۲۳، چاپ محمدبن تاویت الطنجی؛ حموی، یاقوت: معجم‌الادباء،

از این بیانات توحیدی چند مطلب روشن می‌گردد:

۱.اینکه ابن مسکویه در فلسفهٔ نظری پر مایه و استاد نبوده، و چیزی از آن فرا نگرفته بود، در حالی که فرصت زیاد داشته، و استادان بزرگی مانند ابوسلیمان منطقی و ابوالحسن عامری وجود داشته‌اند، و این همه دلالت بر قصور فهم ابن‌مسکویه می‌کند و در نتیجهٔ رأی «ابن سینا» را هم که پیش از این بیان کردیم، تأیید می‌کند.

۲. اینکه «ابن‌مسکویه» بر مال دینا و جمع آن حریص بوده، و دلیل آن اشتغال به‌کیمیا است. ونیز بسیار بخیل بوده، و می خواسته همهٔ صلات و عطایای پادشاهان و وزیران از آن او باشد.

۳. اینکه «ابن‌مسکویه» واعظ غیر متعظ بوده، چه همه را بسوی اخلاق پسندیده می‌خوانده و دربارهٔ اخلاق کتاب می‌نوشته، ولیکن خودگامی در راه اخلاق بر نمی‌داشته است، سلطان را بد می‌گفته، وزیر را به اشتباه وخیره سری نسبت می‌داده ولیکن خود درخدمت آنها چابک و چالاک بوده است، کرم را ستایش می‌کرده ولیکن خود کرامت نداشته؛ و بخل را مذموم می‌دانسته ولی خود بخیل بوده است.

اما نمی‌دانیم که علت این توضیحات تند ابوحیان چه بوده است؟ و تا چه حدی این مطالب با واقع سازگار است؟

آیااین سخنان را از روی همچشمی و غیرت و رشک گفته؛ چون می‌دیده که ابن‌مسکویه جاه عریض و ثروت زیاد دارد، ونزد وزیران وپادشاهان محترم و گرامی است؟ یا اینکه عامل تعصب مذهبی او را به این راه کشانده است؟

همین اندازه باید گفت که: اگر این وقایع هم حقیقت داشته باشد، به این شدت و حدت نیست که توحیدی گفته است، و ما می‌دانیم که ابوحیان از دروغ‌پردازی و ذکر معایب مردم ابانداشته، وچون بدبین و تاریک نظر بوده، همواره نقاط ضعف اخلاقی و اجتماعی اشخاص را می‌دیده و در بیان و بزرگ کردن آنها الحق ید طولایی داشته است و در این راه گاه از جعل افسانه و دروغ‌پردازی نیز مضایقه نمی‌کرده است[1]

و در ذکر معایب و مثالب دو وزیر ابن‌العمید و صاحب‌بن‌عباد که مخدوم «ابن‌مسکویه» نیز بوده‌اند، کتابی نوشته ــ و پیش از این هم در شرح احوال او این مطلب را بشرح نوشتیم

ادامه پاورقی از صفحه قبل

۲/۱۵ ـ ۵۱، چاپ دارالمأمون.

۱. ← : قزوینی، علامه محمد: بیست مقاله، ۷۳ – ۶۸، چاپ اول.

ـ و این دو وزیر در صدد قتل او بوده‌اند و او همواره پنهان بوده است.

و ممکن است دشمنی و کراهیتی که نسبت به این دو وزیر در نفس «توحیدی» متمکن گشته بود، او را بر آن می‌داشت که هر کس را که به آن دو تقرب جوید، تشنیع کند واز او به بدی یاد کند.

* * *

با همهٔ این سخنان که گفتیم یک نکته را باید فراموش کرد، و آن اینست که هیچوقت نباید ابن‌مسکویه را در ردیف فیلسوفان بزرگی چون ابن‌سینا و فارابی قرار داد.

اما آنچه توحیدی ذکر می‌کند که ابن‌مسکویه تمام عمر مشغول کیمیابود، و به سبب همین اشتغال از تحصیل مرتب بازمانده، دلیلی در دست نیست که صحت آنرا ثابت کند، و در فهرست کتابهای او حتی یک کتاب نیست که در کیمیاء نوشته باشد، و حال آنکه توحیدی می‌گوید: ابن مسکویه به این علم عنایت عجیب داشت، و به فایدهٔ آن ایمان راسخ داشت، چنانکه جای دیگر گفته است:

«...و اما مسکویه گمان می‌کرد که شکی در صحت علم کیمیاء نیست، و طبیعت مانع از اعطاء آن نیست، ولی صناعت دشوار است، و راه رسیدن به آن و گردآوری اسرار سخت و مقصد بعید است، ولیکن غیر ممکن نیست؛ او عمر خود را در اشتغال به این علم در ری هنگامی که در حمایت ابوالفضل‌بن‌العمید و ابوالفتح‌بن‌العمید بود، با مردمی به نام ابوطیب بسر آورد؛.. در آغاز عمرش خود فریب خورده بود و در آخر دیگران را فریب می‌داد![1]».

آیا آنچه در کیمیا نوشته بوده، مانند برخی کتابهای دیگرش مفقود گشته؟یا چون مشغول بگرفتن فایدهٔ عملی از این کار بوده، اصلا در باب این علم تألیفی نکرده است؟

آنچه از اسامی کتابهای ابن‌مسکویه برمی‌آید، این حدس را تأیید می‌کند که او به طب هم اشتغال داشته و در آن علم کتاب نوشته، ولیکن اکنون جز نام آن کتابها چیزی برای ما باقی نمانده است.

همچنین او در علم فلک معرفتی داشته، واز روی تخمین فلکی نکبت و پریشان حالی گروهی از امیران را حدود سال ۳۵۶ تعیین و پیش بینی کرده بوده است[2]

---

۱. توحیدی: الامتاع والمؤانسة، ۲، ۳۹، چاپ بیروت، تصحیح مرحوم احمدامین و احمدالزین؛ احمدامین: ظهرالاسلام، ۳۱/۲.

۲. در اسات عن المورخین العرب، ۱۴۶، چاپ قاهره، بنقل از تجارب‌الامم، ۲۶۷/۲،چاپ مصر، ۱۳۳۳/ ۱۹۱۵، به اهتمام آمدرز.

* * *

از داستانهایی که در باب «ابن‌مسکویه» آمده یکی اینست که مجدالدین محمد حسینی متخلص به مجدی در کتاب «زینةالمجالس»، که در سال ۱۰۰۴ تألیف کرده می‌گوید: «...و در کتب تواریخ مسطور است که مأمون خوارزمشاه همواره علماء و فضلاء را رعایت می‌نمود، و روز و شب به مصاحبت. مجالست ایشان می‌پرداخت، به حسب اتفاق نوبتی شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا و ابن‌مسکویه اجتماع نمودند. مأمون ایشان را نگاه داشته، کماینبغی در خدمتشان قیام کرد. سلطان محمود را از این حال خبر شده رسولی به استدعای ایشان نزد خوارزمشاه فرستاد و قبل از وصول رسول مأمون با آن عزیزان گفت: محمود کس به طلب شما می‌فرستد، و چون من به جهت مملکت از اشارت او تجاوز نمی‌توانم نمود؛ اگر رسول به خوارزم آید، و شما در این شهر باشید، ناچار امتثال مثال باید نمود، اکنون اگر میل صحبت محمود ندارید، سرخود گیرید، و چون شما رفته باشید، مرا عذری باشد. شیخ الرئیس و ابوعلی مسکویه از ملاقات سلطان محمود امتناع نمودند و از خوارزم بیرون آمده، راه نسا و ابیورد پیش گرفتند، و چون رسول سلطان به خوارزم رسید، از رفتن ایشان خبر یافت... [1]».

باید دانست که این داستان به این صورت یا جعلی است، یا در آن تصرف شده است، چه بودن ابوعلی‌مسکویه در خوارزم و در دربار مأمون خوارزمشاه خیلی بعید بنظر می‌رسد، و هیچ مأخذی برای این قول، جز همین کتاب درست نیست: و گویا مؤلف ابوسهل‌مسیحی را با ابوعلی مسکویه خلط و اشتباه کرده، ویا لااقل بی دقتی کرده است، چه مؤلف باز می‌گوید:

«... چون چند منزلی طی کردند، روزی ابوعلی مسکویه با شیخ‌الرئیس گفت:من از زایچهٔ طالع خود دیده‌ام که در این بیابان راه گم کنیم، و من از غایت بی آبی سفر آخرت اختیار کنم و تو به مقصد رسی...»

و در چهار مقاله در همین داستان گوید:«...بوسهل گفت: رضینا بقضاء الله، من خود همی دانم که از این سفر جان بسلامت نبرم..، و مرا امیدی نمانده است، و ازاین پس میان ما ملاقات نفوس خواهد بود... [2]».

اما اینکه ابن‌سیناو ابن‌مسکویه همدیگر را دیده‌اند، هیچ شک نداریم و پیش از این

---

۱. مجدی: زینةالمجالس، ۹ـ۲۰۸، تهران، ۱۲۸۵ هـ.ق؛ و نفیسی، سعید: پورسینا، ۱۲۴، تهران، ۱۳۳۳ هـ.ش.

۲. نظامی عروضی: چهار مقاله عروضی، با حواشی علامه قزوینی، چاپ دکتر معین، ۱۲۰.

برخی از مجالس آنها رایاد کردیم.

وفات «ابن‌مسکویه» در ۹ ماه صفر سال ۴۲۱ هجری اتفاق افتاد.

۲.ابن مسکویه از نظر ادب. ـگذشته از فلسفه و اخلاق و طب و کیمیاء که «ابن‌مسکویه» در اشتغال بدآنها شناخته است، شعر نیکو می‌گفت، و حتی «ابوحیان» با وجود حملات شدید و گزندهٔ خود به او، مقام شعر و ادب او را ستوده است. «ابن‌مسکویه» برخی از بزرگان هم عصر خود را مدح کرده، و ثعالبی و یاقوت پاره‌یی از آن اشعار مدایح را نقل کرده‌اند.

از جملهٔاشعار او قطعه‌یی است که دربارهٔ «ابن‌العمید» سروده: هنگامی که می‌خواسته به قصر دیگری انتقال یابد:

لا یعجبنک حسن القصر تنزله فضیلة الشمس لیست فی منازلها
لوزیدت الشمس فی أبراجها مائة مازاد ذلک شیئاً فی فضائلها[1]

«ابن‌مسکویه» با شاعران زمان خود خلطه و آمیزش داشته و در مجالس مشاعره آنها رفت و آمد می‌کرده است: و از جمله با بدیع‌الزمان‌همدانی (درگذشتهٔ ۳۹۸ ه.ق.) ادیب و مترسل معروف مکاتبه ومشاعره داشته است. **یاقوت** نامه‌یی از «بدیع الزمان» نقل کرده، که در آن از ابن مسکویه ــ به سبب استزادت و گله‌یی که از او پیدا کرده بوده ــ عذر خواسته و گفته که: بنای مودت همچنان استوار است، و «حقهٔ مهر بدان نام و نشان است که بود.» از جمله گوید:

ویا عز ان واش وشی بی عندکم فلا تمهلیه أن تقولی له: مهلا
کمالو وشی واش بعزة عندنا لقلنا: تزحزح لا قریباً و لاسهلا

و «ابن‌مسکویه» با احترام و توقیر تمام جوابی برای او نوشته، و در ضمن آن بیان داشته که: نامهٔ شیخ فاضل و ادیب بارع رسید، و اگر بگویم سحر حلال و آب زلال است، کم گفته‌ام؛ و در جواب او شعری سروده که از آنجمله است:

یا بارعاً فی الادب المجتبی منه ضروب الثمر الطیب
لو قلت:ان البحر مستغرق فی بحرک الفیاض لم أکذب
والعذر یمحو ذنب فعاله فکیف یمحوه و لم یذنب؟!

وگذشته از این نمونه‌ها که برخی از آنها را ذکر کردیم، یاقوت «وصیت‌نامه‌یی» از او

---

۱. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۱۸/۵ ـ ۱۷، چاپ دارالمامون؛ و خوانساری: روضات، ۷۰. مفهوم شعر همان جمله‌یی است که میان مردم شایع است و گویند: «شرف المکان بالمکین».

آورده که مشحون از لطایف ادبی و نکات اخلاقی است[۱]

۳. تألیفات ابن‌مسکویهـ ابن‌مسکویه در علوم و فنون گوناگون که از آنها آگاه بوده، کتاب نوشته، واگر برخی آثار او را زیاد دانسته‌اند؛ ولی امروز شاید بیش از ده یا دوازده کتاب یا رساله از او در دست نیست.

آنچه اصحاب ترجمه و محققان از آثار او تعداد کرده‌اند، ذیلا می‌آوریم:

۱. **الفوز الاکبر**، در اخلاق.

۲. **الفوز الاصغر**، که در فلسفه و متعلقات آن، و اصول دیانت‌ها و حقایق نفوس نوشته است. و نیز در این کتاب رأی خود را دربارهٔ مخلوقات و نسبت آنها با یکدیگر، و اختلاف طبقات آنها از جماد و نبات و حیوان بیان می‌کند و می‌توان گفت: در این باب از پیشروان «مذهب نشوء و ارتقاء» است[۲]

۳. **ادب الدینا والدین**، در این کتاب فرق میان اسراف و تبذیر را بیان می‌کند ومی گوید: اسراف عبارتست از جهل به مقادیر حقوق؛ و تبذیر عبارتست از جهل به مواقع حقوق[۳].

۴. **أنس الفرید** دربارهٔ این کتاب گفته‌اند «این کتاب بهترین کتابی است که دربارهٔ داستانهای کوتاه و نکته‌های لطیف نوشته شده است.»[۴]

۵. **جاویدان خرد**[۵] **یا الحکمة الخالدة**، در این کتاب مؤلف نشان می‌دهد که امثال و حکم در همهٔ ملت‌ها و زمان‌ها مورد استفاده و اتفاق عقول بوده، و از این‌رو امثال و حکم پارسیان و هندیان و تازیان و رومیان را در آن گرد آورده است[۶]

این کتاب را به سال ۱۹۵۲ میلادی عبدالرحمن بدوی چاپ کرد، و مقدمهٔ سودمندی در شرح احوال مؤلف کتاب بر آن افزود و در سلسلهٔ انتشارات دانشگاه تهران بچاپ رسید.

---

۱. طالبان، ← : معجم الادباء، ۱۱/۵ تا ۱۸، چاپ دارالمامون.

۲. جرجی زیدان: آداب اللغة العربیة، ۳۱۸/۲، چاپ اول، مصر. «و فی جملة ذلک رایه فی‌المخلوقات...نحو ما ذهب الیه اهل النشوء و الارتقاء»

۳. نعمه، شیخ عبدالله: فلاسفة الشیعه، ۱۳۲، چاپ بیروت (بدون‌تاریخ).

ابن‌القفطی: اخبار الحکماء، ۲۱۷، چاپ مصر. «...کتاب انس الفرید و هو احسن کتاب صنف فی الحکایات القصار و الفواید اللطاف».

۴. جرجی زیدان: آداب اللغة، ۳۱۷/۲.

۵. در معجم‌الادباء، ۱۰/۵، چاپ دارالمأمون، نام این کتاب جاوزان‌فرد نقل شده، ولیکن واضح است که اشتباه شده است.

۶. دبور: تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ترجمه دکتر محمّدهادی ابوریده، ۲۳۹.

۶.**احوال الحکماء السلف**، رساله‌یی است که در احوال حکماء نوشته است. و در ضمن آن برخی از صفات و احوال پیامبر را بیان می‌کند، و از مسیح نقل می‌کند که گفت: «هر کس خانهٔ خود را خراب نکند، وزن خود را بی‌شوی نگذارد،و فرزندان را بی‌پدر، به ملکوت آسمانها نتواند رسید!»

و هم در این کتاب بر علم واجب و حکمت او اقامهٔ برهان می‌کند: و در ضمن آن می‌گوید «مقدم بر همهٔ اشیاء حکمت است، زیرا اگر مقدم بر حکمت چیزی باشد، هر آینه حکمت باطل می‌گردد.»[1]

۷. **مختارالاشعار**، که همان کتاب **المستوفی** است در باب اشعار برگزیده، که یاقوت از آن یاد می‌کند[2] ولی دربارهٔ آن بحثی نمی‌کند.

۸.**کتاب الاشربة**، که هبةاللهبن صاعد حکیم و طبیب معروف به ابن‌التلمیذنصرانی آن‌را مختصر کرده است.

۹.**کتاب فی ترکیب الباجات من الاطعمة**، چنانکه ابن‌القفطی گوید: کتابی نیکوست و در غایت استواری نوشته شده، و بسیاری از اصول غریب وپسندیدهٔ طباخی را شامل است[3].

۱۰. **تجارب الامم و تعاقب الهمم**، که تاریخ عمومی است از خلافت آدم تا سال ۳۷۲. واین سالی است که عضدالدوله در آن سال وفات یافت است[4]

مؤلف در این کتاب تاریخ پارسیان کهن و آنچه از اخبار روم و ترک به آن مربوط بوده، آورده است. و از همهٔ کتابهایی که در این باب در زمان مؤلف نوشته شده از این نظر ممتاز است که: مؤلف هم خود را تنها جمع حوادث قرار نداده، بلکه در هر واقعه، تأمل و تدبر را پیشوای خویش قرار داده، و در واقع به **فلسفهٔ تاریخ** پرداخته است و علیت را همواره مورد نظر داشته است[5].

از همه بالاتر: «مؤلف با اینکه در کنف حمایت سلاطین و وزراء و امراء به ویهی زندگی می‌کرده، وقاعدة باید آنها را مدح می‌کرده و عیوب و خلافات آنها نادیده می‌انگاشته، برخلاف افعال و اعمال و کردار آنها را انتقاد می‌کرده و از بیان حق‌پروا

---

۱. خوانساری: روضات‌الجنات، ۷۰

۲. حموی، یاقوت: معجم‌الادباء، ۱۰/۵، چاپ دارالمامون.

۳. تاریخ الحکماء، ۲۱۷، چاپ مصر. «...احکمه غایة الاحکام و أتی فیه من اصول علم الطبیخ و فروعه بکل غریب حسن.»

۴. ولی یاقوت گوید: «ابتداءهُ من بعد الطوفان، وانتهاءهُ الی سنة ۳۶۹» (۱۰/۵، چاپ دارالمامون). و همین درست است.

۵. آداب اللغة العربیة، ۳۱۷/۲.

نمی‌کرده است[۱].» و از اینجا نیز خلاف سخن ابوحیان توحیدی که وی را به تملق و چاکر منشی عیب می‌کند آشکار می‌گردد! این کتاب میانهٔ سالهای ۱۹۱۷ ـ ۱۹۱۳ در سه جلد در لایدن چاپ شده است.

۱۱. **آداب العرب والفرس**، مؤلف در این کتاب چون یک فیلسوف ادیب جلوه‌گر می‌شود، و از آداب تازیان و پارسیان و هندوان و یونان صحبت می‌کند. نسخه‌های خطی این کتاب در لایدن واکسفورد و پاریس موجود است.

ترجمهٔ فارسی این کتاب در زمان جهانگیر پادشاه گورگانی هند بدست محمدبن محمد الارجانی صورت گرفت، و در سال ۱۲۴۶ در هند چاپ شد.[۲]

۱۲. **تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق**، مهم‌ترین تصنیف فلسفی و اخلاقی ابن مسکویه، که نام او را در مشرق زمین شناسانده، همین کتاب است: وآن مجموعه‌یی است از آراء اخلاقی **افلاطون و ارسطو و جالینوس**؛ و احکام شریعت اسلامی، جز اینکه در این میانه تأثیر ارسطو بیشتر است.[۳]

در این کتاب **ابن‌مسکویه** آراء خویش را در باب نفس و قوی و ماهیت وافعال آن بسط می‌دهد، و آنرا به روشی تقسیم و تبویت می‌کند. و در خلق و استواری آن بحث می‌کند و آنرا تعریف می‌کند و مراتب مردم را در پذیرش آن بیان می‌کند، و در باب سعادت و اصول اخلاق بحثی دقیق و فلسفی می‌کند و امراض نفس و اسباب علاج آنها را نشان می‌دهد، و این همه را در نهایت بی‌نظری و استواری بیان باز می‌گوید. ما خلاصه‌یی از این کتاب را در بخش پنجم خواهیم آورد.

۱۳. **ترتیب السعادات و منارل العلوم**[۴]، که در کتاب «تهذیب اخلاق» از آن نام می‌برد.

۱۴. **الرسالة المسعدة**، که از آن نیز در **تهذیب الاخلاق** یاد می‌کند. در این کتاب کمال خاص هر جوهر را بیان می‌کند، و آنگاه کمال ویژهٔ آدمی را به تفصیل باز می‌نماید[۵]

* * *

۱. در اسات عن المؤرخين العرب، صفحات ۲۶ و ۲۷ و ۱۴۹، چاپ قاهره.

۲. دایرة المعارف اسلام، ۴۲۹/۲؛ وجرجی زیدان: آداب اللغة العربية، ۳۱۷/۲.

۳. دبور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ۲۳۹ ترجمه دکتر هادی ابوریده.

۴. «...ثم ينظر فی الحساب والهندسة... ثم يتدرج كما رسمناه فی كتابنا الموسوم بترتيب السعادات و منازل العلوم، ۵۳، چاپ بیروت، ۱۹۶۱.

۵. تهذیب‌الاخلاق، ۴۲، چاپ بیروت «...ان الكل جوهر موجود كمالا خاصاً به و فعلا لايشاركه فيه غيره...و قد بينا ذلک غاية البيان فی [رسالة المسعدة]...».

۴. **مذهب ابن‌مسکویه** ـ از قرائن و دلایلی که در دست داریم، آشکار می‌گردد که «ابن مسکویه» مذهب تشیع داشته است. آن قرائن و دلایل به قرار زیر است:

۱. در کتاب **الفوز الاکبر** بوجوب عصمت امام تصریح می‌کند.

۲. کتاب **جاویدان خرد** را چنین آغاز می‌کند: «**بعد حمدالله و الثناء علیه بما هو أهله، والصلوة علی محمدالنبی و آله الطیبین الاخبار.**»

۳. در همین کتاب وقتی سخنی از امام علی و حسین و حسن و صادق یاد می‌کند. و در پی هریک از آنها [علیه السلام] می‌گوید، و این تعبیر را جز در کتابهای شیعه نمی‌توان یافت.

۴. ابن‌مسکویه مصاحب و همنشین و ندیم مهلبی وزیر، و عضدالدوله و ابوالفضل ابن‌العمید و ابوالفتح‌ابن‌العمید بوده، اینان همه از رجال تشیع‌اند.

۵. قاضی نورالله شوشتری معروف به **شیعه‌تراش** از سیدداماد (درگذشتهٔ ۱۰۴۱ ه.ق.) نقل کرده، که: «این مرد بدرجهٔ عالی نسبت به اهل بیت معرفت و ارادت داشته، و معتقد بوده که طاعتشان فرض و محبتشان لازم است.». خوانساری و سیدصدر نیز همین سخن را نقل کرده‌اند.[۱]

۶. شاید أقوی دلیل برتشیع ابن مسکویه اینست که: در کتاب تهذیب الاخلاق نام امام علی را به احترام برده و در مبحث شجاعت از کتاب خود قول او را نقل کرده، و آن اینست: «سخن امام علی را که از عین شجاعت سر چشمه گرفته بنیوش که یاران خویش را گفت: اگر کشته نشوید، سراانجام البته خواهید مرد، و سوگند به آن‌کس که جان پسر ابوطالب دست اوست که هزار ضربت شمشیر، از مردن در بستر آسانتر است.»[۲]

۷. همچنین در این کتاب، وقتی عبادت را تعریف می‌کند؛ یکی از لوازم آن را «تعظیم امامان» می‌شمارد.[۳]

اگر چه اصل موضوع چندان مهم نیست، ولیکن گمان می‌کنم از دلایل مذکور آشکارا بر می‌آید که ابن‌مسکویه مذهب تشیع داشته است.

---

۱. ← : روضات‌الجنات، ۷۰؛ و تأسیس الشیعه، ۳۸۶.

۲. «...واسمع کلام الامام ـ صلوات لله علیه ـ الذی صدوره عن حقیقه الشجاعة ـ اذقال لاصحابه: **ایها الناس ان لم تقتلوا تموتوا، والذی نفس ابن ابی‌طالب بیده لالف ضربة بالسیف علی الرأس اهون من میتة علی الفراش...»** (تهذیب الاخلاق، ۱۰۵، چاپ بیروت؛ و خوانساری: روضات الجنات، ۷۰) ناگفته نماند که صاحب روضات در عبارت ابن‌مسکویه مختصر تصرفی کرده، و ضمناً صفت (الاجل) راپس از لفظ (الامام) افزوده است!

۳. تهذیب الاخلاق، ۲۸، چاپ بیروت.

۵. افکار ابن‌مسکویه.ـ اهمیت ابن‌مسکویه در اسلام به ویژه از آن جهت است که در اخلاق صاحب نظر بوده، و یکی از بهترین کتابهای اخلاقی تمام دوران تمدن درخشان اسلامی را نوشته است، و آن را **تهذیب‌الاخلاق** نامیده است، اگر چه پیش از وی چندتن مانند محمدزکریای‌رازی و ابونصر فارابی و ابوالحسن عامری دراین‌باره سخن گفته یا کتاب نوشته‌اند.

برای اینکه خوانندگان بطور اجمال از آراء او باخبر شوند، اصول عقاید او را به بیان ساده در می‌آوریم، امید که پربی‌فایده نباشد.

ولیکن ممکن است برخی خوانندگان بصیر ایراد کنند که با وجود کتاب نفیس **اخلاق‌ناصری** به این خلاصه نیازی نیست، گوییم:

ـ اولا: کتاب خواجه مشتمل بر هر سه قسم حکمت عملی یعنی: تهذیب اخلاق (آرایش‌خوی) و تدبیر منزل (خانه‌داری) و سیاست‌مدن (کشورداری) است، و حال آنکه کتاب ابن‌مسکویه فقط دارای قسم اول یعنی: تهذیب اخلاق است.

ـ ثانیاً: خواجهٔ‌طوسی خود را ملزم به حفظ عبارات و تعاریف «ابن‌مسکویه» ندانسته، و بعضاً به ترتیبی دیگر بیان کرده است.

ـ ثالثاً: اگر چه نثر خواجه در نهایت استواری و اتقان است، لیکن اندکی دشوار است؛ و به قول یکی از محققان: «کتاب اخلاق ناصری در ردیف کتب نثر مرسل نسبةً دشوار است و علت دشواری کتاب یکی آوردن لغات و اصطلاحات عربی، و ایراد جمله‌های طولانی؛ ودیگر پیچیدگی پاره‌یی از اصل مطالب است که چون مربوط به مبادی فلسفهٔ شرق می‌باشد، فهم آنها برای کسانی که از این علم بی بهره‌اند، صعوبت دارد.»[۱]

* * *

ابن‌مسکویه در آغاز کتاب می‌گوید: غرض ما در این کتاب آنست که برای خود اخلاقی کسب‌کنیم که افعالی که از آن صادر می‌گردد همه زیبا و نیکو باشد: و با این همه بر ما آسان باشد و مشقت و رنجی در آنها نباشد.

این امر به کمک صناعت وبترتیب تعلیمی امکان‌پذیر است، و راه آن اینست که نخست نفوس خود را بشناسیم که چه هستند، و برای چه در ما بوجود آمده‌اند؟ یعنی کمال وغایت آنها را بدانیم و ملکات آنها دریابیم تا بتوانیم بر این مرتبهٔ بلند ارتقاء یابیم.

همچنین باید بدانیم که چه چیزهایی مانع راه ما در رسیدن به این هدف است و چه

---

۱. مقدمه منتخب اخلاق ناصری؛ صفحه ف، چاپ وزارت فرهنگ، به قلم استاد جلال همایی.

اموری این موانع را بر طرف می‌سازد، و بر عکس چه اموری آن را فاسد می‌کند و گمراه می‌سازد تا زیانکار می‌شود؟

و چون هر علمی را مبادیی است که آن علم بر آن مبادی مبتنی است، و به وسیلهٔ آن حاصل می‌شود و این مبادی خود از صناعت دیگری گرفته می‌شود، ما را عذر واضحی بدست می‌آید تا مبادی این صناعت (یعنی اخلاق) را به نحو اجمال بیان کنیم.

پس از این بیان، ابن‌مسکویه بحث می‌کند در اینکه، در وجود ما چیزی وجود دارد که جسم نیست و اجزاء جسمانی هم ندارد، و عرض هم نیست و در هستی یافتن خود نیازمند هیچ قوت جسمانی نمی‌باشد بلکه: «جوهریست بسیط و به حواس محسوس نیست.» که آنرا «نفس» گویند.

در مطلب دوم: فضیلت نفس را بیان می‌کند، و می‌گوید: فضیلت نفس به اینست که به‌سوی علوم و معارف شوق و میل داشته باشد، واز افعال مخصوص به جسم دوری کند. این فضیلت در آدمی وقتی ایجاد می‌شود که آدمی همواره به نفس خویش توجه و عنایت کند و از اموری که مانع این عنایت می‌شوند، منصرف گردد.

معلوم است که این اموری که بدن به وسیلهٔ حواس گوناگون، مشتاق برسیدن به آنهاست و تودهٔ مردم نیز بدانها میل دارند ـ یعنی: خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها، و کام‌جویی، همگی جزو زدایل است، واگر انسان دربارهٔ حیوانات نیک بیندیشد، در می‌یابد که بسیاری از آنها در کسب و انجام این امور و اعمال از وی نیرومندترند، ولیکن ازاو برتر نیستند مانند: سگ و خرس و بیشتر جانوران آبی و درندگان و پرندگان.

وآنگهی اگر تأمل کند در می‌یابد که بسبب افراط و زیاده روی در بکار بردن همین چیزها، کم‌کم از آنها دل زده می‌شود و همه در نظرش ناپسند و زشت جلوه می‌کنند، اما هر اندازه در کسب علوم و معارف بیشتر غور می‌کند، میلش نسبت به آنهافزون‌تر می‌شود.

* * *

هر طبقهٔ از موجودات از حیوان و نبات و جماد گرفته، تا بسایط یعنی: آب و آتش و زمین و باد، و اجرام آسمانی، برای خود افعال و قوی و ملکات ویژه‌یی دارند که به واسطهٔ همانها، بدان صورت مخصوص درآمده و شناخته شده‌اند. ولیکن انسان قوی و ملکاتی دارد که در آنها با موجودات دیگر مشارک است، وچون آرزوی ما اینست که انسان دارای خوی پسندیده و کردار نیکو باشد، لازم است در این بحث از آن قوی و ملکات مشارک چشم بپوشیم، و آنرا بر عهدهٔ دانش دیگری بگذاریم که علم طبیعی نامیده می‌شود.

اما افعال و قوی و ملکاتی که مخصوص انسان است و بدان واسطه انسانیت و فضایل انسانی او کمال می‌یابد، اموریست که متعلق به قوهٔ فکر است، و از نظر و پژوهش در آن امور علم‌فلسفه بوجود آمده است.

اموری که بانسان داده می‌شود، به خیرات و شرور منقسم می‌شود، و بیانش اینست که هرگاه یکی از ما متوجه بسوی اموری شود که خیر است و بخواهد تا آن امر خیر را کسب کند، او را خیر و سعید می‌گوییم، ولیکن اگر موانع و عوایقی او را از رسیدن به این مقصود و حصول آن باز دارد، آن موانع را «شر» و شخص شریر و شقی می‌نامیم. پس خیرات اموری هستند که برای انسان بااراده و سعی خود او انجام می‌گردد، واصلا انسان را برای کسب آن آفریده‌اند، و شرور اموری هستند که او را باوجود اراده، از رسیدن بدین «خیرات» مانع می‌شوند.

و چون خیرات انسانی و ملکاتی که در نفس انسان هست، بسیار است، و در طاقت انسان واحد نیست که بر تمام آنها عمل کند و در تکمیل آنها قیام کند، لازم می‌آید که برای بکار انداختن و عمل به همهٔ آنها گروه زیادی اقدام کنند، و از این رهگذر نیز نتیجه می‌گیریم که باید اشخاص مردم و تعدادشان زیاد باشد، و در زمان واحدی برای تحصیل این سعادت مشترکاً قیام کنند؛ تا هر یک از آنها خویشتن را بمعاونت و یاری دیگران تکمیل کند. برای اینکار هم، لازم است که هر کس دیگری را دوست داشته باشد، و کمال خویش را در آن بداند، چه اگر چنین نباشد، سعادت وی تمام نمی‌شود؛ زیرا در واقع هر یک از آنها به منزلهٔ عضوی از اعضای بدن هستند، و ما می‌دانیم که قوام بدن، بتمام اعضای آن وابسته است.[۱]

قوای نفس. ــ هر کس در کار نفس و قوای آن نظر کند، می‌بیند که: قوای آن منحصر در سه قسم است؛ یک قوه هست که بدان می‌اندیشد و امور را تشخیص می‌کند، و در حقایق اشیاء تأمل می‌کند؛ قوهٔ دیگری هست که بدان خشم می‌گیرد و دلاوری نشان می‌دهد و بر کارهای دشوار اقدام می‌کند، و سروری و بزرگی می‌جوید، و انواع کرامات و نیکی‌ها را انجام می‌دهد؛ یک قوهٔ دیگر هست که شهوت و طلب غذا و شوق به لذات از آن بر می‌آید؛ و این سه قوه با هم متباین هستند، زیرا می‌بینیم هرگاه یکی از آنها نیرو می‌گیرد. آندیگری را زیان دارد، و چون یکی از کار وامی ماند، دیگر آغاز بکار می‌کند، ولیکن بحث در این تباین شایستهٔ این مقام نیست. همین اندازه باید بدانیم این سه قوهٔ باهم

---

۱. تهذیب الاخلاق، ۱۸ ــ ۱۰، چاپ بیروت، ۱۹۶۱.

متباین اند، که براثر چگونگی مزاج و تأدیب یا عادت یکی ضعیف می‌شود و دیگری قوی می‌گردد.

اما قوهٔ اول راکه شرح دادیم **ناطقه** یا **ملکیه** گویند، و آلتی که در بدن دارد **دماغ** نامیده می‌شود.

قوت دوم را **غضبیه** یا **سبعیه** گویند، وآلتی که در بدن دارد **قلب** نامیده می‌شود.

قوت سوم را **شهویه** یا **بهیمیه** گویند، و آلتی که در بدن دارد، آنرا بکار می‌اندازد **کبد** نام دارد.

و از اینجا لازم می‌آید، که تعداد فضایل هم برحسب این قوی باشد؛ و همچنین است اضداد این فضایل، که آنها را **رذایل** نام داده‌اند.

هر گاه حرکت «نفس ناطقه» معتدل و استوار باشد و بیرون از ذات خود نباشد، و شوق وی بسوی **معارف صحیحه** یا دانستنی‌های درست باشد ــ نه بر اموری که گمان می‌رود معارف‌اند ــ از آن فضیلت علم پدیدار می‌گردد که **حکمت** نتیجهٔ آنست.

وهرگاه حرکت نفس **بهیمی** معتدل باشد، و منقاد **نفس ناطقه** باشد و از فرمانهای آن روگردان نباشد، از آن فضیلت **عفت** پدیدار می‌گردد، که **سخاء** تابع آنست.

و هرگاه حرکت **نفس‌غضبیه** معتدل باشد و فرمانبردار «نفس ناطقه» باشد یعنی بیهوده تحریک نشود و بیجا پرخاش نجوید، از آن فضیلت «حلم» بوجود می‌آید که **شجاعت** نتیجهٔ آنست. سپس از جمع این سه فضیلت در حال اعتدال فضیلت دیگری حاصل می‌شود که کمال و تمام قوای انسانی است و آن «**عدالت**» است. و از این‌رو است که همهٔ حکیمان اجناس فضایل را چهار دانسته‌اند:

۱.حکمت؛ ۲. عفت؛ ۳.شجاعت؛ ۴. عدالت[۱].

باید دانست که حکیمان گفته‌اند: نباید کسی جز به فضایل مذکور افتخار و مباهات نماید، اما کسانی که بر پدران و گذشتگان خود افتخار می‌کنند، باید بدانندکه سبب افتخار بدانها از این جهت است که آنها دارای این فضایل بوده‌اند.

اضداد این فضایل نیز چهار است که بترتیب عبارتست از:

۱. جهل؛ ۲. شره؛ ۳. جبن؛ ۴. جور.

زیر هر یک از این اجناس، انواع زیادی است، که پس از این از آنها سخن خواهیم گفت. ولی اکنون می‌پردازیم به تعریف این چهار فضیلت که حاوی جمیع فضایل است.

---

۱. تهذیب الاخلاق، ۲۰ــ۱۹، چاپ بیروت.

الف: **حکمت**. ـ عبارتست از فصیلت «نفس ناطقهٔ ممیزه»، و بیان آن اینست که انسان موجودات را از آن حیث که موجودند بشناسد؛ به عبارت دیگر: حکمت عبارت از شناخت امور الهی و امور انسانی است. و فایدهٔ این شناخت آنست که شخص بداند چه اموری را پژوهش کند و کدام را مورد غفلت قرار دهد.

ب: **عفت**. ـ عبارت از فضیلت حس شهوانی است، و ظهور این فضیلت به اینست که انسان شهوات و خواست‌های خود را برحسب رأی و فکر کند و مطیع اندیشه سازد تا بدین‌وسیله آزاد شود و بندهٔ «شهوات» خویش نگردد.

ج: **شجاعت**. ـ عبارت از فضیلت **نفس غضبیه** است. و در انسان وقتی ظاهر می‌گردد که بتواند، نفس مذکور را **نفس ناطقه** گرداند که در این صورت انسان به امور و مسائلی که هایل و ترسناک هستند ولیکن سرانجام پسندیده و سودمند دارند، اقدام می‌کند و در راه آن از صبر و فداکاری دریغ نمی‌ورزد و از سختی‌ها نمی‌هراسد.

د: **عدالت**. ـ فضیلتی است که برای نفس، از اجتماع فضایل سه‌گانهٔ بالا پدید می‌آید و آن زمان است که هر یک از قوی با دیگران ملایم سازگار باشدو همه تسلیم «قوهٔ ناطقه» باشند، و از این حالت انسان را صفتی پدیدار می‌گردد که پیوسته برای نفس خویش انصاف را برمی‌گزیند و از دیگران نیز همین توقع دارد[۱]

اقسام حکمت. ـ اقسامی که در تحت فضیلت **حکمت** قرار دارد به ترتیب عبارتست از: ذکاء، ذکر، تعقل، سرعت فهم و قوت آن، پاکی ذهن، سهولت تعلم. بسبب وجود این امور ممکن است در انسان استعداد نیکی برای حکمت پدید آید. حال هر یک از این اقسام را تعریف می‌کنیم:

۱. **ذکاء**، عبارتست از سرعت کشف نتایج، و آسان بودن آنها برای نفس.

۲. **ذکر**، عبارتست از ثبات و پایداری صورتی که عقل یا و هم آنرا از امور خارجی گرفته‌است.

۳. **تعقل**، عبارتست از حسن تصور و جستجوی نفس از حقیقت موضوعات باندازهٔ توانایی آن.

۴. **صفاء ذهن**، که عبارتست از استعداد نفس برای استخراج مطلوب.

---

۱. باید دانست که فضیلت حد وسط دو صفت است، چنانکه تهور و جبن هر دو مذموم و حد وسط آندو یعنی شجاعت و فضیلت شمرده می‌شود.

۵. **جودت ذهن**، و آن تأمل نفس است در آنچه از مقدم لازم می‌آید.[1]

۶. **سهولت تعلم**، عبارت از قوت و حدت فهم است برای ادراک امور نظری.

اقسام عفت. ـ اقسامی کهتحت عفت قرار دارد عبارتست از: سکینه، صبر، سخاء، حریت، قناعت، دماثت یا خوش‌خویی، انتظام، حسن هدایت، مسالمت، وقار، ورع. اکنون هر یک از این اقسام را نیز تعریف می‌کنیم.

۱. **حیاء**، عبارتست از بازداشتن نفس و ترسانیدن آن از میل به سوی زشتی‌ها و دوری از مذمت و ملامت راستگویان.

۲. **سکینه، یا دعة**[2] عبارت از سکون و ثبات نفس زمان حرکت به سوی شهوات است.

۳. **صبر**، عبارتست از مقاومت نفس در برابر آرزوها تا منقاد لذات ناپسند نگردد.

۴. **سخاء**، عبارتست از میانه روی در بخشش؛ و بیان آن اینست که اموال را در جای خود و برآنچه شایسته است و بر مقداری که لازم است خرج یا انفاق کند.

۵. **حریت**، فضیلتی است که برای نفس که به وسیلهٔ آن مال را از راه صحیح کسب کنند، و در جای خود خرج کنند و از اکتساب مال، از راه نادرست پرهیز کنند.

۶. **دماثت**، عبارتست از فرمانبرداری نفس، از آنچه زیبا می‌داند و شتابش به‌سوی او.

۷. **قناعت**، عبارتست از سهل‌گیری در اکل و شرب و زینت.

۸. **انتظام**، عبارتست از حالتی برای نفس، که او را به نیکو سنجیدن امور، و تربیت صحیح آنها، آنچنانکه لازم است، کمک و راهنمایی می‌کند.

۹. **حسن هدایت**، یا حسن الهدی یا نیک راهبری: عبارتست از دوستداری تکمیل نفس با زینت نیکو.

۱۰. **مسالمت**، عبارت است از سکونی که برای نفس از وجود ملکه‌یی دست می‌دهد که در آن اضطرار و الزام نیست.

۱۱. **وقار**، عبارتست از سکون و ثبات نفس در حرکاتی که به‌سوی خواست‌ها پیدا می‌کند.

۱۲. **ورع**، عبارتست از انجام دادن کارهای نیکو و زیبا، که کمال نفس در آنهاست.

اقسام شجاعت. ـ اقسامی که تحت شجاعت قرار دارد، عبارت است از: کبرنفس

---

۱. یادآور می‌شویم که مراد از مقدم، آنست که در منطق مقابل تالی است.

۲. دعة به فتح اول و دوم: آرامش و خوشی زندگانی است. الدعة: السکینة و الراحة و خفض العیش (المنجد).

(بزرگ منشی)، نجدت، عظم همت (بلند همتی)؛ ثبات؛ صبر؛ حلم؛ عدم طیش (سکون)؛ شهامت، تحمل رنج که به ترتیب به تعریف آنها می‌پردازیم:

۱. **کبر نفس**، عبارتست از خوار شمردن امور و شؤون کوچک، توانایی برتافتن زشتی‌ها و خواریها. صاحب این فضیلت. همواره خود را در کارهای بزرگ می‌اندازد و آنها را کوچک می‌شمارد.

۲. **نجدت** (= دلیری)، اعتماد بنفس است در جاهایی که احتمال ترس و خوف موجود است، و ناله و زاری نکردن در برابر مشکلات.

۳. **عظم همت**، فضیلتی است که بدان شخص خوشبختی و بدبختی را احتمال می‌کند، و حتی در برابر سختی‌های زمان مرگ خم به ابرو نمی‌آورد.

۴. **ثبات**، عبارتست از فضیلتی که به سبب آن نفس برای تحمل دردها، و ایستادگی در برابر آنها نیرومند می‌شود؛ به ویژه در کارهای ترسناک.[1]

۵. **حلم**، عبارتست از فضیلتی که نفس را آرامش ببار می‌آورد تا برانگیخته نشود، و خشم به آسانی او را تحریک نکند.

۶. **عدم طیش یا سکون**، و آن یا در زمان خصومت است یا در زمان جنگ که فی‌المثل از حریم شریعت دفاع کنند، و عبارتست از قوتی که حرکات و اعمال نفس را در این حالات زیر نظر بگیرد، و از لغزش باز دارد.

۷. **احتمال کد**،[2] عبارتست از نیرویی که آلات بدن را در امور حسی به وسیلهٔ تمرین و حسن عادت، نیکو به کار ببرد.[3]

اقسام عدالت. ـ فضایلی که در زیر عدالت قرار دارد به ترتیب عبارتست از: صداقت، الفت، صلهٔ رحم، مکافات، حسن الشرکة، حسن القضاء، تودد، عبارت، ترک حقد، مکافات شر با خیر، استعمال لطف، مروت در حمیع احوال، ترک معادات، ترک حکایت و تقلید از کسی که عادل و پسندیده نیست، بحث از سیرت کسی که از عدل او

---

۱. فرق میان این صبر با صبری که در عفت گذشت اینست که این صبر در کارهای ترسناک است، حال آنکه آن صبر در شهوت‌های هیجان‌انگیز. (تهذیب الاخلاق، ص ۲۵، چاپ بیروت)

۲. احتمال بر خلاف معنی امروزی آن، در آثار ادیبان و نویسندگان و شاعران قدیم به معنی تحمل امروزی آمده است. سعدی فرماید:

ترک احسان خواجه اولیتر　　　کاحتمال‌جفای بوابان (= دربانان).

۳. هشتمین قسم شهامت است و آن: حرص و میل به انجام کارهای بزرگی است که مایه زنده ماندن نام نیکو گردد = و اما الشهامة: فهی الحرص علی الاعمال العظام توقعاً للاحدوثةالجمیلة».

سخن می‌گویند و دیگر فضایلی که تعدادشان چندان اهمیت ندارد.

اما **صداقت**، عبارت است از محبتی راستین، که بدان به تمام دوستی و انجام دادن اعمال خیری که انجامشان ممکن است، می‌توان رسید.

الفت، عبارت از اتفاق میان آراء و اعتقادات است و آن از تواصل و هم فکری حاصل می‌شود، و از آن نیز تعاون در تدبیر معاش نتیجه می‌شود.

صلهٔ رحم، عبارت است از شریک کردن نزدیکان در خیراتی که دنیایی است.

مکافات، عبارت از مقابلهٔ به مثل است در احسان یا افزودن بر آن.

حسن شرکت، عبارت از گرفتن وبخشیدن است در معاملات برسبیل اعتدال که موافق همگنان است.

حسن قضاء عبارت است از مجازات بدون ندامت و منت.

تودد، عبارتست از محبت کردن نسبت به همسالان و نظایر و اهل فضل، با دیدار نیکو و با اعمالی که موجب جلب محبت آنان شود.

عبادت، عبارت است از تعظیم خدای تعالی و تمجید او و طاعت و اکرام اولیاء او و از فرشتگان و پیامبران و امامان، و عمل به آنچه شریعت آنرا واجب شمرده، ونیز تقوی و ترس از عذاب خدا.

بعد از آنکه ابن مسکویه اقسام فضایل و انواع و اجزاء آنرا شماره کرد می‌پردازدبه اینکه: چون این فضایل حد وسط هستند، لذا اطراف هر یک از آنها را **رذایل** می‌گویند.پس باید بدانیم که این فضایل، حد وسط چه رذایلی هستند.

دو طرف حکمت و اقسام آن. ـحکمت حد وسط میان سفاهت و بلاهت است و مراد از سفاهت در این مورد، عبارت از استعمال قوهٔ فکر است دربارهٔ آنچه شایسته نیست و در اصطلاح آنرا جربزه گویند.[1]

ومراد از بلاهت تقلیل و بیکار گذاشتن این قوه است و مخصوصاً در اینجا باید بدانیم که مراد از بله نقصان خلقت نیست، بلکه چنانکه پیش گفتیم عبارت از تعطیل بالارادهٔ قوهٔ فکر است.

و اما **ذکاء** حد وسط میان خبث و بلادت است که نسبت به آن، اولی افراط و دومی تفریط است؛ یعنی خبث ودها و حیله‌های پست زیادتی است به جانب آنچه که لازم است ذکاء در آن بکار رفته باشد. و بلادت و بلاهت و عجز از ادراک معارف، همه مایهٔ نقصان ذکاء

۱. جربزه در لغت یعنی: تیز فهمی، زیرکی در فکر، و آن مقابل بلاهت است.(دکتر معین،فرهنگ فارسی)

است.

و اما **ذکر**، حد وسط میان **نسیان** است که عبارتست از اهمال در حفظ کردن چیزی که حفظش لازم است و عنایت بدان‌چه حفظ کردنش لازم نیست.

و اما **تعقل**، عبارت از نیکو تصور کردن است و آن حد وسط است آنچه انسان در شیء موضوع بیش از حد لازم مشغول شود؛ و یا از حدی که نظر در آن لازم است، کوتاهی کند.

واما **سرعت فهم**، حد وسط است میان گرفتن صورت شیء از غیر احکامی که فهم آن در خوراست و میان **واماندن** از فهم حقیقت آن.

و اما **صفاء ذهن**: عبارت از روشنی نفس است در استخراج مطلوب، و میان التهابی که بر او عارض می‌گردد و او را از استخراج مطلوب مانع می‌گردد.

و اما **جودت ذهن و قوت آن**، حد وسط میان افراط در تأمل است دربارهٔ مقدمی که باید از آن به سوی دیگری رفت و میان تفریط در آن، به طوری از دریافت آن قاصر شوند.

واما **سهولت تعلم**، حد وسط است میان آنچه بسهولت فراگیرند ولی صورت علم در او ثابت نشود و میان مشکل فراگرفتن و تعذر آن.

طرفین عفت و اطراف اقسام آن

عفت، حد وسط است میان دو رذیلت که عبارتست از **شره و خمود شهوت**.

و مراد از شره، فرو رفتن در لذات است و بیرون رفتن از آنچه شایسته می‌نماید.

و مقصود از **خمود شهوت** بازماندن از حرکتی است که انسان به سوی لذت جمیل که بدن در ضروریات خود بدان نیازمند است، کشیده می‌شود، و آنها اموری است که صاحب شریعت و عقل به انجام آنها رخصت می‌دهد.

فضایلی که تحت عفت قرار دارد

۱. **حیاء**، که حد وسط بین دو رذیلت است: یکی **وقاحت** و دیگری خرق[۱] واز این نمونه می‌توان اطراف فضایل دیگر راکه در مواقع رذایل هست پیدا کرد. وای بسا ممکن‌ست در کتب لغت، نامهایی برای آنها پیدا کرد ولیکن، فهم معانی و سلوک در آن، زیاد مشکل نیست.

و اما **شجاعت** حد وسط میان دو رذیلت است یکی **جبن** و دیگری **تهور**. **جبن** عبارت از ترس دربارهٔ آن چیزی است که شایستهٔ اقدام است؛ و **تهور** یا بی باکی، انجام دادن یا بیان

۱. خرق: بفتح اول و دوم، در لغت یعنی: از شدت آزرم دهشت گرفتن. (اقرب الموارد)

کردن چیزی است که شایستهٔ اقدام یا بیان نیست.

واما **سخاء**، حد وسط است میان دو رذیلت است که **اسراف** و **تبذیر** است[۱] و دو دیگر **بخل** و **تقتیر**، اما تبذیر عبارت از بذل چیزی است برای کسی که در خورد آن نیست.

و اما **تقتیر**، منع چیزی است از کسی که در خورد آن است.

عدالت، حد وسط است میان ظلم و انظلام؛ یا ستمگری و ستم‌کشی. اما ظلم: عبارت از دست یافتن به مال است از آنجا که شایسته نیست، و اما انظلام عبارت است از تحمل ظلم، و خارج شدن از آنچه شایسته است که در راه جمع اموال از آن دریغ نکنند. ازینجاست که ممکن است ظالم اموال زیادی داشته باشد، زیرا از راهی که واجب نیست، بدانها رسیده؛ و راههای رسیدن به آن بسیار است. ولیکن «منظم» دارایی و اموالش کم وناچیز است زیرا او آنها را تا به حدی هم که لازم نیست فرو می‌گذارد، و در پی آن‌ها نمی‌رود.

* * *

بعضی از مردم هستند که هدف و غایت از زندگی در نظر آنان، رسیدن به لذات است، لذاتی که از راه آرزو راندن و خوردن و نوشیدن پدید می‌آید.

در این ضمن حال آنکه هم که خدا را به طمع بهشت و ترس از عذاب دوزخ عبادت می‌کنند، بهتر از گروه اول نیست، چه کار آنها در واقع تجارت و مرابحه است: «آن می‌دهند و این می‌ستانند.»

ابن‌مسکویه بعد از بیان این مطلب می‌پردازد به اینکه: این بی خیران غافلند از اینکه، باید اول مشتاق دردوالم بود تا آدم مشتاق به لذت خوردن و نوشیدن بشود زیرا اگر انسان، درد گرسنگی را نچشد از خوردن لذت نمی‌برد. و نیز دربارهٔلذت عقیده‌یی ابراز می‌کند که سخن رازی راکه پیش نقل کردیم[۲] بیاد آورد، می‌گوید: «تمام لذات برای لذت یافته، پس از آلامی که او را دست می‌دهد حاصل می‌گردد، زیرا لذت، در واقع همان راحت از الم است. و هر لذت حسی همانا خلاص از الم یا رنجی است که اکنون در آن موصع نیست.»[۳]

---

۱. از سخنان زیبای ابن‌مسکویه یکی اینست که در باب اقتصاد. میانه‌روی در دخل و خرج گفته است «ان المال صعب الاکتساب، سهل الانفاق. قد شبهه الحکماء بمن یرفع حملا ثقیلا الی قلة الجبل ثم یرسله = مال، سخت بدست می‌آید، وبه آسانی خرج می‌شود، و حکیمان و نکته سنجان آنرا بکسی تشبیه کرده‌اند که بار سنگینی را تا سرکوه ببرد و از آنجا رها کند» (تهذیب الاخلاق، ۱۰۷).

۲. ← ترجمهٔ رازی.

۳. تهذیب الاخلاق، ۴۶، چاپ بیروت «...وان اللذات کلها انما تحصل للملتذ بعد آلام تلحقه، لان اللذة رَاحةُ

آنچه تا به حال گفتیم خلاصه‌یی بود از مقالهٔ اول این کتاب که قسمت اعظم عقاید و تعاریف و حدود کلماتی که در کتب اخلاقی مورد استعمال دارد، در آنجا آمده به خصوص اقسام فضایل وانواع آنها، که ما نیز کوشیدیم ـ ولو به طرز اختصار ـ آنرا بیان کنیم.

در مقالات دوم، ابوعلی به تعریف خلق می‌پردازد و می‌گوید: «خـلق، عـبارت از حالتی است مر نفس را، که او را بدون فکر و رویت بطرف افعال خویش بر می‌انگیزد[۱].»

وآن بر دو قسم است. اول: طبیعی، که از اصـل مـزاج است، مـانند انسـانی کـه از کوچکترین چیزها می‌ترسد یا مانند انسانی که کوچکترین چیزی او را غضبناک می‌کند و به کمترین چیزی به هیجان می‌آید؛ و مانند آنکه از کوچکترین چیزی که او را بشگفتی در آورده، بسیار می‌خندد. و قسمتی دیگر: مستفاد از عادت و تدریب[۲] است و ای بسـا کـه منشأ آن رویت و فکر بوده، بعد از آن کم‌کم پایدارتر می‌شود و سرانجام «ملکه» و «خلق» می‌گردد.

واز اینجاست که میان حکیمان اختلاف پیدا شده در اینکه خلق مخصوص نفس غیر عاقله است یا نفس ناطقه هم از آن بهره‌یی دارد ونیز در اینکه: هر کس خلق طبیعی داشته باشد، آنرا از دست نتواند داد. و عده‌یی دیگر گفته‌اند: که چیزی از اخلاق، طبیعی انسان نیست، اما ابوعلی می‌گوید: ما نمی‌توانیم گفت که خلق، غیرطبیعی است و بیان آن اینست که ما به قبول خلق مجبول هستیم، و به نیروی تأدیب و مواعظ دیر یا زود از آن انـتقال می‌توانیم یافت. و همو این رأی را می‌پسندد و می‌گوید: این امر از بدیهیات است و حاجت به بیان ندارد، چه قبول رأی اول به منزلهٔ ابطال عقل و تمیز در انسان، و رفع تمام سیاسات و مهمل گذاشتن مردم است[۳].

سپس آراء «رواقیان» و جالینوس و بالاخره ارسطو را در این‌باره از کتاب «اخلاق» نقل می‌کند و در پایان می‌گوید: **«انسان چون گوهری است که دارای اقسام استعدادهاست و اما نیکوکردن آن به خود انسان واگذاشته شده است[۴]».**

سپس مراتب قوای سه گانه و شرافت آنها را بیان می‌کند و آنچه رابرای عاقل جهت زندگی و قوام آن لازم است به شرح می‌نویسد، سپس بابی در تأدیب جوانان و فصلی در

ادامه پاورقی از صفحه قبل
من الالم...»

۱. الخلق: حال للنفس داعیة لها الی افعالها من غیر فکر و رویة (تهذیب، ۳۶).
۲. تدریب: عادت دادن؛ خوگر کردن. و تدرب: خوگرفتن؛ خوگرشدن (لسان العرب).
۳. تهذیب الاخلاق، ۳۶.
۴. تهذیب الاخلاق، ۴۲.

ادب کردن اطفال می‌نویسدکه بیان آنها امروز چندان سودی ندارد، و ما در کتاب **سیر فلسفه در ایران** به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت.

* * *

در مقالهٔ سوم، فرق میان خیر و شر را می‌گوید و عقیدهٔ ارسطو را که به نظر او نیز از عقاید دانشمندان پیشین بهتر و استوارترست بیان می‌دارد و آن اینست که می‌گوید:«مقصود از حیات کسب خیر است و آن مقصود نهایی و مقصد غایی انسان است.» اما هر خیری به نسبت با صاحب آن خیر است و موجب کمال اوست، و لذا سعادت انسان با سعادت اسب فرق دارد. وبعد از این مطلب، اقسام خیر را بیان می‌دارد و می گوید در تمام مقولات، خیر وجود دارد و از جمله می‌گوید: خیر در جوهر؛ یعنی در چیزی که عرض نیست، بویژه خدای تعالی است که همانا خیر اول است و تمام اشیاء به سبب شوقی که باو دارند به سوی وی در حرکت‌اند؛ اما خیر در کمیت مثالش عدد معتدل و مقدار معتدل است ؛ مثال خیر در «اضافه» صدقات وریاست‌هاست و نیز دیگر مقولات که هریک خیری فراخور حال خویش دارد[۱] سپس شرحی در اقسام سعادت از قول ارسطو نقل می‌کند و نیز رأی بقراط و فیثاغورث و افلاطون و نظایر آنها رابیان می‌کند و سپس رأی دیگر فیلسوفان را ذکر می‌کند.

در مقالهٔ چهارم: چگونگی ظهور سعادت ناشی از فضایلی راکه پیش از این برشمردیم بیان می‌کند.

در مقالهٔ پنجم: در اتحاد و حاجت و نیاز مردمان بهمدیگر صحبت می‌دارد، در این مقاله می‌گوید: علت اتحاد و اجتماع مردم اینست که انس و الفت دارند و وحشی و نفور نیستند و اسم انسان در لغت عربی از همین کلمه انس مشتق است و عقیدهٔ شاعری را که می‌گوید:

سمیت انساناً لانک ناس

رد کرده گوید: شاعران گمان برده که انسان از نسیان مشتق شده و آن غلط است[۲].

در مقالهٔ ششم: به بیان علاج و شفاء امراض نفس می‌پردازد و اسباب و عللی راکه

---

۱. تهذیب الاخلاق، ۶۳ چاپ بیروت.

۲. تهذیب اخلاق ۱۳۰. ابوالفتح علی بن محمد بستی شاعر پارسیگوی و تازیگوی ایرانی (وفات، ۴۰۱هـ.ق.) در اشاره باین نکته دوبیتی گفته که به نقل کردنش می‌ارزد:

یا افضل الناس افضالا علی الناس / واکثر الناس احساناً الی الناسِ

نسیت وعدک والنسیان مغتفر / فاغفر فاول ناسٍ اول الناس!

امراض مذکور از آنها حادث می‌شوند و بوجود می‌آیند ذکر می‌کند، زیرا پزشکان کاردان نیز شناخت امراض را بر معالجهٔ آنها مقدم می‌دارند. لذا نخست آن امراض را بهدقت بیان می‌کند.

و در مقالهٔ هفتم: چگونگی برگردانیدن سلامت نفس و معالجهٔ آنها را شرح می‌دهد و در پایان کتاب علاج حزن را ذکر می‌کند و با این بحث کتاب را بپایان می‌برد.

عقل‌در کوی عشق نابیناست
عاقلی کـار بـوعلی‌سیناست[۱]

فصل دهم

بزرگترین فیلسوف ایران

ابن‌سینا

(۳۷۰ـ۴۲۸ ه.ق.)

AVICENNA

یکی از دانشمندان بزرگ جهان و اعظم فـلاسفهٔ ایـران و زبـده‌ترین عـالم اسـلام ابوعلی‌حسین‌بن‌عبدالله‌بن سیناست. او از کسانی است که اگر مقالات و تحقیقاتی راکه در مورد او ــ چه در ایران و چه در کشورهای دیگر ــ به رشتهٔ تحریر کشیده شده، جمع کنند، از ده‌ها کتاب کلان زیاده باشد، واین البته نشان دهندهٔ مقام او در علم و دانش و نفوذش در دیگر متفکران است.

وضع روزگار ابن‌سینا را تا حدی در شرح حال رازی نوشتیم، طالبان بدان‌جا رجوع کنند. آنچه هم لازم باشد، بعداً در ضمن خواهیم نوشت. شرح حال او را هم خود او و هم شاگردش ابوعبیدجوزجانی نوشته‌اند، و متن آن در عیون الانباءفی طبقات الاطباء و خلاصهٔ آن در اخبارالحکماء ابن‌القفطی و خلاصهٔ دقیق‌تری در تتمهٔ صوان الحکمهٔ بیهقی موجود است[۲]

---

۱. سنایی غزنوی: حدیقه، ۳۰۰ چاپ آقای مدرس رضوی.

۲. ابن ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء ۴۳۷، چاپ بیروت؛ وابن‌القفطی، اخبار الحکماء، ۲۶۹ تـا ۲۷۳ ؛ «تتمه صوان

پدر ابن‌سینا عبدالله از اهل بلخ بود و از عاملان دودمان سامانی. وی در دورهٔ حکومت نوح‌بن منصور سامانی (۳۶۶ ـ ۳۸۷) از بلخ به بخارا آمد و عمل قریه‌یی به نام «خورمیثن»[1] بدو سپرده شد و او در آنجا ساکن شد، و از قریهٔ «أفشنه» زنی بنام «ستاره» گرفت. اگر به نظر «لاپلاس»[2] ستارگان از خورشید جدا شدند، این‌بار خورشید از ستاره جدا گشت[3]، یعنی ابن سینا در ماه صفر سال ۳۷۰ هجری از مادر بزاد[4]. برخی از مترجمان گفته‌اند که پدر ابوعلی از داعیان اسمعیلی بوده، و از این‌رو از کودکی پسر را پیش دانشمندان آن گروه می‌برد و ابن سینا از این طریق پیش از سن بلوغ برخی از دانش‌ها را فراگرفت[5]. خود او گوید:

«...پدرم مرا پیش معلم قرآن و ادب فرستاد، در ده سالگی قرآن را حفظ کردم و بر بسیاری از ادب اطلاع یافتم، بدانسان که همه شگفت ماندند. پدرم و برادرم از اسمعیلیان بشمار می‌آمدند و ذکر «نفس» و «عقل» را بدان وجه که آنها می‌گویند و تعریف می‌کنند، می‌شنیدند. و ای بسا با هم دربارهٔ آن‌ها مذاکره می‌کردند و من آن‌ها را می‌شنیدم و آنچه را که می‌گفتند می‌فهمیدم ولی نفس من آن‌ها را نمی‌پذیرفت، و آن‌ها مرا نیز به شرکت در آن بحث‌ها می‌خواندند، و بر زبان آن‌ها سخن فلسفه و هندسه و حساب هند می‌رفت. پدرم مرا برای فراگرفتن حساب هند پیش سبزی فروشی که آن را خوب می‌دانست می‌فرستاد تا آن را از وی یاد بگیرم تا این که ابوعبدالله ناتلی به بخارا آمد، او را «متفلسف» می‌گفتند، پدرم برای اینکه من از او دانش یاد بگیرم، او را در منزل ما فرود آورد، و پیش از آمدن او من به یاد گرفتن فقه در نزد اسمعیل زاهد اشتغال داشتم، و از بهترین سالکان این راه بودم.

ادامه پاورقی از صفحه قبل

الحکمة»، ۳۲.

۱. خورمیثن: این کلمه را به غلط در متون عربی خرمیثن به فتح (خاء) نوشته‌اند و آن اشتباه است. این کلمه از دو جزء خور (= Hxare) یعنی خورشید و میثن یعنی میهن ترکیب شده است. (پورداوود، فرهنگ ایران باستان، ۱۸۳؛ و فرهنگ معین).

۲. Laplace از مشاهیر علمای فلکی فرانسه (تولد ۱۷۴۹ وفات ۱۸۲۷).

۳. مقدمه علم‌النفس ابن‌سینا، بقلم مرحوم اکبر داناسرشت ۶، مرحوم داناسرشت، با ترجمه دقیق و پاکیزه‌یی که از فن ششم از کتاب شفاء یعنی مبحث نفس کرده، کار مرحوم محمدعلی فروغی را در ترجمه فنون سماع طبیعی از کتاب شفاء با مهارت و استادی دنبال کرده است.

۴. یزدی، منتخب الدین: تتمه صوان الحکمه بیهقی، ترجمه فارسی ۳۰، تهران، آذر ماه ۱۳۱۸ هـ.ش.

۵. ابن العماد: شذرات الذهب، ۲۳۴/۳، چاپ بیروت «...وکان ابوه من دعاة اسمعیلیة فأشغله فی الصغر وحصل عدة علوم قبل أن یحتلم.»

در آنجا من به طریق مطالبه و وجوه اعتراض بر مجیب آنچنان که در میان قوم مرسوم است الفت گرفتم.

* * *

ـتحصیلات:

«شروع به قراءت ایساغوجی در نزد ناتلی کردم، و چون مرا برای من تعریف جنس را ذکر کرد به این طریق که: «مقول بر کثیرین مختلفة النوع است در جواب ماهو» در تحقیق این تعریف، نکاتی بروی گرفتم که تا آن زمان از کسی نشنیده بود! و او از هوش من شگفتی نمود، و پدرم را بر حذر داشت که مرا به جز تعلیم و دانش اندوزی به کار دیگری مشغول نکند. و هر مسأله را که او می‌گفت من بهتر از آن تصور می‌کردم تا این که ظواهر منطق را پیش او خواندم؛ و اما دقایق منطق، او در آن مهارتی نداشت، سپس شروع کردم بخواندن کتاب‌ها در پیش خودم، بویژه شرح‌های منطق را خواندم، تا منطق را خوب فرا گرفتم. و همچنین پنج یا شش مشکل کتاب اقلیدس را پیش او خواندم، سپس پیش خودم مشکلات تمام کتاب را حل کردم. پس شروع به خواندن مجسطی کردم، چون از مقدمات آن فارغ شدم و به اشکال هندسی رسیدم ناتلی مرا گفت: قراءت و حل آن را پیش خود انجام بده سپس آن‌ها را بمن نشان بده تا خطا و صواب آن را بتو نشان دهم، و این مرد به کتاب اعتماد نداشت. من شروع به قراءت و حل کتاب نمودم و با و نشان دادم، اما ناتلی به سوی گرگانج رفت و من به تنهایی به تحصیل کتب ـ از نصوص و شروح طبیعی و الهی ـ شروع کردم، و ابواب دانش به روی من گشوده گشت.

«سپس به علم طب راغب شدم و کتاب‌های تصنیف شده در آن فن را خواندم و علم طب از دانش‌های دشوار نیست پس در کمترین مدت آن را فراگرفتم به نحوی که فاضلان این فن پیش من طب می‌خواندند، و بیماران را به حضور پذیرفتم تا کم‌کم ابواب معالجات به روی من باز شد، و به تجربه اموری بر من کشف گشت که بوصف نمی‌آید، وباوجود این همچنان فقه می‌خواندم و در مسائل آن مناظره می‌کردم، و در این زمان ۱۶ ساله بودم، سپس یکسال و نیم مطالعات علمی خود را زیاد کردم، بعداً باز به قراءت منطق و جمیع اجزاء فلسفه برگشتم و در این مدت چه شب‌ها که تمام آن را خواب نکردم و روز نیز به جز آن به کاری نپرداختم، در پیش خود چند لوح می‌گذاشتم تا هر حجتی که در آن می‌نگرم مقدمات قیاس آن را ثبت نمایم و در این لوحها مرتب کنم، سپس نگاه می‌کردم که کدامیک

از این قیاسات «منتج» است و شروط مقدمات آن را مراعات می‌کردم تا حقیقت آن مسأله بر من آشکار شود و هرگاه که در مسأله‌یی متحیر می‌ماندم و به «حد اوسط» قیاسی موفق نمی‌شدم، به مسجد می‌رفتم، و نماز می‌خواندم و به «مبدع کل» و آفریدگار جهان می‌نالیدم باشد که مشکل مرا برای من بگشاید و آن سختی را بر من آسان نماید.

«شب به خانه برمی گشتم، چراغ را پیش روی خویش می‌گذاشتم، و مشغول خواندن و نوشتن می‌شدم، هرگاه خواب برمن غالب می‌آمد، یا ناتوان می‌شدم، قدحی شراب می‌خوردم تابو که قوتم به من باز آید. سپس شروع به قراءت می‌کردم و هرگاه خوابی کم مرا فرا می‌گرفت با آن مسائل به خواب می‌رفتم، بطوریکه بسیاری از مسائل راه حلشان در خواب بر من آشکار گشت! و این روش را حتی زمانی هم که تمام علوم را به نیکی فراگرفته بودم ـ و باندازه‌یی که در وسع بشر است بر آن‌ها واقف گشته بودم ـ در پیش چشم داشتم و ترک نکرده بودم، و هر چه امروز از آن علوم می‌دانم، درست همان است که آن روز می‌دانستم. علم الهی را نمی‌فهمیدم، پس چون علم منطق و طبیعی و ریاضی را به کمال فهمیدم به «علم الهی» روی آوردم و کتاب «ما بعدالطبیعه» را خواندم. لیکن آن را نفهمیدم، و مقصود واضعِ آن بر من ملتبس شد، تا بدانجا که این کتاب را چهل بار خواندم و عبارات آن را از بر کردم، با وجود این نه آن را فهمیدم و نه مقصود از آن را دریافتم، واز خویش مأیوس گشتم و گفتم: این کتابی است که فهم آن برای من ممکن نیست. قضا را در یکی از روزها، وقت فروشدن آفتاب به بازار «وراقان»[1] رفتم، دلالی را دیدم که کتابی در دست داشت و خریدار می‌جست. آن را بر من عرضه می‌کرد اما من آن را بشدت رد می‌کردم ـ بااعتقاد بر این که در این علم فایدتی نیست.

گفت: این کتاب را از من بخر، ارزان است، برای تو به سه درهم می‌فروشم، صاحب آن به قیمت آن نیازمند است، به ناچار آن را خریدم، چون نگریستم دیدم کتاب **ابونصرفارابی** است؛ کتابی که در **اغراض کتاب ما بعد الطبیعه** پرداخته، به خانه برگشتم و به قراءت آن شتاب کردم. در حال، غرض واضعِ آن بر من روشن شد. زیرا که از پیش هم آن را از بر کرده بودم، بسیار شاد شدم روز دیگر شکرانهٔ آن را پول زیادی به نیازمندان دادم.

ـ بدربار شاه سامانی رفتم:

«در این وقت پادشاه بخارا نوح بن منصور (حکومت از ۳۶۶ تا ۳۸۷ هـ.ق.) بود،

۱. وَرّاق = کاغذ فروش؛ نویسنده؛ کتابفروش. و اینجا معنیِ اخیر مراد است.

اتفاقاً مریض شد، پزشکان زمان، پیش او رفتند، اسم من در میان آن‌ها به بسیاری قراءت مشهور گشته بود، نام من در پیش او ببردند و احضار من از وی بخواستند من حاضر آمدم و در مداوات او با ایشان شرکت کردم، و به خدمت او درآمدم.

ـ به کتابخانه رفتم... ـ یکی از روزها اجازه خواستم که وارد کتب خانهٔ این دودمان شوم، و آنچه از کتاب‌های طب در آنجا هست بخوانم. مرا اجازه دادند، بدانجا رفتم، چه دیدم؟ خانه‌یی با اتاق‌های متعدد که در هر خانه صندوق‌هایی از کتب بود که روی هم چیده بودند، و در اتاقی کتاب‌های عربیت و شعر، و در دیگری کتب فقه، و همچنان در هر اتاق کتاب‌های مربوط به یک علم مخصوص!

ـ به هیجده سالگی رسیدم... ـ پس فهرست کتاب‌های علوم اوائل [۱] را که ـ که از یونانیان به سایر ملت‌ها رسیده است ـ مطالعه کردم، و آنچه از پیش برایم غامض و پوشیده بود، جستجو کردم. و کتاب‌هایی دیدم که اصلا میان مردم معروف و مرسوم نیست، و من نه پیش از آن نظیر آنها را دیده بودم و نه بعد از آن دیدم. این کتاب‌ها را خواندم و از فوائد آن‌ها بهره ور گشتم، مرتبهٔ هر کس را در علم خود شناختم، پس چون هیجده سالگی رسیدم، از مطالعه و درک تمام این علوم فارغ شده بودم. آن روزها من در حفظ کردن علم تواناتر بودم ولیکن امروز پخته‌تر و تجربت افتاده‌تر، وگرنه علم یکی بیشتر نیست و پس از آن بر معلوم من چیزی فزوده نشد.

«**از من خواستند تا کتاب بنویسم.** ـ در همسایگی من مردی بود که او را ابوالحسین عروضی می‌گفتند. از من خواست تا دربارهٔ این علوم کتابی جامع برای او تصنیف کنم، من کتاب مجموع را نوشتم و به نام او کردم و تمام علوم را، غیر از ریاضی، در آن گرد آوردم. در این زمان من بیست سال داشتم. و نیز در همسایگی من مردی بود، او را «ابوبکر برقی» می‌گفتند، که در خوارزم زاده بود، مردی دانش پژوه بود، و در فقه و تفسیر و زهد یگانه، و دوستدار علوم اوایل بود، از من خواست که کتابهای (اوایل) یا دانش یونانیان را برای او شرح دهم، من کتاب «الحاصل والمحصول» را برای او نوشتم که بالغ بر بیست مجلد می‌شد، و نیز کتاب «البر والاثم» را به نام او نوشتم، واین دو کتاب جز پیش او، در جایی پیدا نمی‌شود؛ و کسی تاکنون نسخه‌یی از آن ننوشته است.

---

۱. علم یا علوم اوائل: در اصطلاح دانشمندان اسلامی، دانش‌های یونانیان و رومیان و اسکندرانیان را شامل می‌شود. ناصر خسرو گوید (دیوان، ۲۴۳، چاپ مینوی و محقق):

علت جنبش چه بود از اول بودش   چیست در این، قول اهل علم اوایل؟

ـ برخی از کارهای سلطانی را بر عهده گرفتم: در این میان پدرم مرد و احوال من منقلب گشت، و من به ناچار برخی از کارهای سلطان را برعهده گرفتم، و ضرورة «بخارا» را ترک گفتم و به «گرگانج» انتقال کردم. «ابوالحسین‌سهلی» که وزیر بود، و دوستدار این علوم بود، با اشارت او مرا به حضور امیر آنجا یعنی «علی‌بن‌مأمون» بردند، من در آن موقع به لباس فقیهان بودم؛ طیلسانی در برداشتم و تحت‌الحنک بسته بودم، پس برای من مستمریی ـ که امثال مرا کفایت کند ـ معین کردند. از آنجا نیز به ناچار به «نسا»[1] و از آنجا به «سمنگان» و از آنجا به «جاجرم» که سرحد خراسان باشد، رفتم. و قصد من امیر قابوس بود. قضا را در این اثناء قابوس گرفتار شد و در یکی از قلاع محبوس افتاد و در آنجا مرد. سپس من به «دهستان» رفتم و در آنجا سخت مریض شدم و به گرگان برگشتم.»

ـ در گرگان

ـ از جمله دانشمندان که شیخ در گرگان با آن‌ها معاشرت و مجالست کرد ابوریحان‌بیرونی (درگذشتهٔ ۴۴۰ هـ.ق.). و ابوسهل مسیحی (درگذشتهٔ ۴۰۱ هـ.ق.) و ابونصرعراق (درگذشتهٔ پس از ۴۰۸ هـ.ق.) بود. ـ

* * *

«در این هنگام «ابوعبید جوزجانی» به من ملحق شد، و من در بدی احوال خود قصیده‌یی سرودم که در آن بیت ذیل بود:

چون بزرگ شدم شهر گنجایش مرا ندارد
و آنگاه که گرانقدر شدم مشتری گم کردم[2].

تا اینجا هر چه خواندید شرح حالی بود که شیخ بیان کرده است ولیکن «ابوعبید جوزجانی» می‌گوید: در گرگان مردی بود که او را «ابومحمدشیرازی» می‌گفتند. او نیز دوستدار این علوم بود، او به شیخ در نزدیکی خانهٔ خود منزلی خرید و شیخ را در آنجا فرود آورد، و من هر روز «مجسطی» را از او می‌خواندم و او منطق را بمن املاء می‌کرد؛ نیز «مختصر اوسط» را در منطق بر من املاء می‌کرد. شیخ کتاب المبدأ و العماد و الارصادالکلیه را به نام او تصنیف نمود[3].

---

۱. در متن اخبار الحکماء ۱۷۱، چاپ مصر فساء آمده، که بی‌شک غلط است.
۲. لما عظمت فلیس مصر واسعی لما غلاثمنی عدمت المشتری.
۳. ترجمه از ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء، ۴۳۷ تا ۴۴۰ چاپ بیروت.

در حدود سال ۴۰۴ شیخ به ری رفت و به خدمت «مجدالدوله» و «سیده» مادر وی رسید، این مجدالدوله همان ابوطالب رستم (۳۸۷ ـ ۴۱۲ هـ.ق.) پسر فخرالدوله ابوالحسن علی دیلمی است، این پادشاه مرضی سوداوی داشت شیخ او را مداواکرد، و حدود یکسال در دربار اوماند.

وبعد از سال ۴۰۵ به قصد ابوطاهر شمس الدولةبن‌مجدالدوله‌دیلمی به صوب قزوین و همدان حرکت کرد و پس از چندی به خدمت او رسید و وزارت او را به عهدهٔ گرفت. ولیکن چون سپاهیان شمس‌الدوله از سختگیری شیخ بر خود بیم داشتند ـ یا به عللی دیگر، که معلوم نیست ـ بر او شوریدند و انقلاب به پاکردند و به خانهٔ او در ـ آمدند و او را به حبس بردند و هر چه داشت بغارت برگرفتند و هر چه را مالک بود ضبط کردند و از امیر قتل او را خواستند، امیر قتل او را قبول نکرد ولی برای خشنودی آنها او را از دولت خویش نفی نمود. شیخ در منزل «بوسعدبن‌دخدوک» متواری شد چهل روز بر این واقعه برنیامد که امیر از او پوزش خواست، و شیخ را طلب کرد شیخ در مجلس او حاضر آمد، امیر از او پوزش خواست، شیخ هم او را معالجت کرد، مقام او از پیش بلندتر گشت و امیر دوباره او را به وزارت برگزید، در این هنگام من [۱] از او خواستم که کتابهای ارسطو را شرح کند اما شیخ گفت که فعلا برای این کار مجال نیست، ولیکن اگر از من بپذیری کتابی تصنیف می‌کنم که آنچه از این علوم بدون مناظره با مخالفان نزد من صحیح است در آن ایراد کنم، اینکار را انجام می‌دهم، من به این کار راضی شدم و خشنود گشتم پس شروع به‌نوشتن قسمت طبیعیات کتابی کرد که آن را «الشفاء» نامید، و در این میان کتاب اول «قانون» را نیز تصنیف می‌کرد. و در این روزها، هر شب طالبان علم در خانه او گرد می‌آمدند، و من از کتاب شفا پیش او می‌خواندم. و دیگری غیر از من کتاب قانون را می‌خواند. تدریس هم شب‌ها انجام می‌گرفت زیرا که روزها شیخ کار وزارت و دیوانی داشت [۲]، و این یکی از مظاهر نبوغ علمی شیخ است. چه کمتر کسی پیدا می‌شود که با این همه گرفتاری، کتاب‌هایی بدین عظمت تصنیف کند و در ضمن از امور دنیاوی هم خود را بی‌نصیب نسازد و حتی شب زنده داری و شراب خوردن و گوش دادن به خنیاگران را هم فرو نگذارد.

پس از آن که شمس الدوله بر اثر بی احتیاطی و گوش ندادن به دستورهای شیخ به

---

۱ و ۲ ـ ابن‌ابی‌اصیبعه. طبقات الاطباء، ۴۴۰، چاپ بیروت. مراد از این خواهنده هم چنانکه می‌دانید ابوعبیدجوزجانی است.

مرض قولنج درگذشت، بزرگان با پسرش سماءالدوله که از سال ۴۱۲ تا ۴۱۴ سلطنت کرد به حکومت بیعت نمودند و شیخ را به وزارت دعوت کردند ولیکن شیخ از قبول آن سرباز زد، بالاخره تاج‌الملک‌بن شمس‌الدوله او را به مکاتبه با علاءالدوله صاحب اصفهان متهم کرد، لذا شیخ راگرفتند و در قلعه «فردجان» محبوس کردند، در آن محبس چهار ماه بماند تا این که علاءالدوله مذکور آهنگ همدان کرد، تاج‌الملک منهزم گشت و روزگار او را به همان قلعه‌یی که شیخ بزرگوار را در آن حبس کرده بود راه نمود. علاءالدوله از همدان برگشت و تاج‌الملک و پسر شمس‌الدوله باز به همدان برگشتند و شیخ را با خود به همدان بردند، شیخ در منزل «علوی» فرود آمد و به تصنیف قسمت منطق کتاب الشفاء پرداخت و از پیش در قلعهٔ فردجان کتاب‌های الهدایات و حی‌بن‌یقظان = زندهٔ بیدار والقولنج را تألیف کرده بود، وکتاب الادویة القلبیة را در آغاز ورودخود به همدان تصنیف کرد[1].

پس از آنکه شیخ متنکروار در لباس صوفیان باجوزجانی و برادرش و دوغلام از همدان بیرون رفته متوجه اصفهان گشت و چون پس از رنج بسیار به دروازهٔ طبران رسید دوستان شیخ و ندیمان امیر علاءالدوله و خواص او از شیخ و همراهانش استقبال کردند، و مرکب و لباس‌های مجلل آوردند و شیخ به احترام و اعزاز تمام در محلهٔ کوی‌گنبد[2] بخانهٔ عبدالله‌بن‌هنی[3] فرود آمد، علاءالدوله مقرر نمود که شب‌های آدینه را در حضور او با سایر دانشمندان حاضر بیاید شیخ نیز پذیرفت.

«...چون حاضر آمدی و آغاز تکلم کردی همگنان باز انوی ادب درآمده و در هر فنی مستمع و مستفید شدندی[4].»

شیخ در اصفهان در تتمیم کتاب شفا همت گماشت و از کتب ریاضی، آنچه مورد حاجت بود بر آن‌ها بیفزود، دربارهٔ اختلاف منظر، ده شکل در مجسطی اضافه کرد و در علم هیأت چیزهایی آورد که سابقه نداشت:

«در اقلیدس شبهه‌هایی کرده و در ارثماطیقی خاصیت‌ها آورده، و در موسیقی به مسالکی پی برده که پیشینیان از دریافت آن‌ها غفلت کرده‌اند[5]»

---

۱. ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء، ۴۴۲؛ و ابن‌القفطی: اخبار الحکماء ۲۷۱؛ و بیهقی: تتمه صوان الحکمه ۳۹، ترجمه فارسی.

۲. در متن طبقات کونگبد، آمده، و به نظر می‌رسد که صحیح نیست.

۳. در طبقات عبدالله‌بن‌یابی است.

۴. بیهقی: تتمه ۳۹ ـ ترجمه فارسی.

۵. بیهقی: تتمه صوان الحکمة، ۳۹، ترجمه فارسی؛ و نیز ابن ابی‌اصیبعه: طبقات ۴۴۲ چاپ بیروت؛ و اخبار

ادامه پاورقی در صفحه بعد

اما دو کتاب حیوان و نبات شفاء را در سالی بپایان آورده که علاءالدوله به «شاپور خواست» حرکت کرد و شیخ در ملازمت او بود. و همچنین کتاب «نجاب» را در راه نوشت، شیخ پس از این از خاصان علاءالدوله گشت و از ندیمان او شد تا آن که علاءالدوله عزم همدان کرد، شیخ هم در صحبت او رفت، در یکی از شب‌ها در حضور علاءالدوله سخن از این بمیان آمد که در تقاویم معمول، بر حسب رصدهای قدیم، خللی پیش آمده، امیر شیخ را به احداث رصدی جدید دستور داد و مال بسیار در این قضیه در اختیار شیخ گذاشت. شیخ‌الرئیس به کار آغاز کرد و ابوعبید جوزجانی را در این کار ولایت داد تا آلات و دست‌افزار تهیه کرد و پیشه وران را به کار گماشت. تا آنجا که بسیاری از مسایل روشن شد، اما به سبب زیاد شدن سفرها و عوائق در کار رصد خلل ایجاد شد و به امام نرسید، در همین مسافرت اصفهان شیخ کتاب «[دانشنامهٔ]علائی» را تصنیف کرد[1].

از احوال شگفت شیخ این است که ابوعبید می‌گوید:

«سی سال ملازم شیخ بودم و ندیدم به هیچ کتاب تازه که به دستش می‌رسید مرتب نگاه کند، بلکه جاهای دشوار و مسائل سخت را می‌طلبید و به سخن مصنف آن می‌نگریست، و از این راه پایهٔ دانش او را آشکار می‌ساخت.»

ـ شیخ کتاب لغت عربی می‌نویسد.

«نوشته‌اند یک روز شیخ در حضور امیر نشسته بود و میان او و **ابومنصورالجبانی** سخنی در مسائل لغوی رفت، شیخ آنچه از برداشت گفت.

ابومنصور رو به شیخ کرد و گفت: تو مردی فیلسوف و حکیم هستی، ولیکن از لغت آنچه موجب رضایت از کلام تو باشد نخوانده‌ای، شیخ از این سخن، روی در هم کشید. و سه سال تمام کتب لغت را بررسی کرد و کتاب تهذیب‌اللغة ابومنصورازهری را از خراسان خواست و به دقت خواند و در لغت بجایی رسید که کمتر کسی توانست رسید، سپس سه قصیده بساخت و الفاظ عجیبی از لغت در آن وارد ساخت، و نیز سه کتاب بپرداخت؛ نخستین به روش ابوالفتح‌علی‌بن‌العمید؛ و دومین به سبک «صابی»؛ وسومین به سبک صاحب عباد، و دستور داد آن‌ها را جلد زدند و مندرسش ساختند، سپس امیر را با خبر

ادامه پاورقی از صفحه قبل

الحکماء ۲۷۵. راجع به تحقیقات موسیقی شیخ ابوعلی سینا طالبان بنگرند به: جرج فارمر، تاریخ الموسیقة العربیة، بویژه صفحات ۴۰۳ تا ۴۱۶، تعریب فتح الله‌المحامی، چاپ بیروت (بی .تا).

۱ . متن مطابق طبقات الاطباء است، اما در تتمه أعلایی است.

کرد و کتاب‌ها را بر او عرض نمود و گفت: من این کتاب‌ها را وقت شکار در بیابان یافته‌ام، باید که «جبایی» این کتاب را رسیدگی کند ومطالب آن را برای ما بگوید، چون ابومنصور آن‌ها را بخواند بسیار چیزی‌ها بروی مشکل شد، شیخ فرمود: مشکلات این مسائل در فلان کتاب آمده است، و پس از آن کتب معروف لغت را نام برد ابومنصور فهمید که قصاید و کتابهای مذکور از آن شیخ است، عذرها پیوست وپوزش‌ها خواست. شیخ پس از آن کتابی به پرداخت که لسان‌العرب نام نهاد، که مانند آن در باب لغت نوشته نشده ولیکن پاکنویس نشده بود و در مسوده ماند، و کسی به ترتیب آن راه نیافت[۱].

در سال ۴۲۵ میان سپاهیان مسعودبن‌محمودغزنوی به سرداری شیخ عمید ابوسهل‌حمدوی[۲] ولشگریان علاءالدوله در اصفهان نبردی اتفاق افتاد، سلطان مسعود این شهر را فتح کرد و کتابهای شیخ که در خدمت علاءالدوله بود در این جنگ بغارت رفت.

نامهٔ شیخ

نوشته‌اند: در این جنگ سلطان مسعود خواهر علاءالدوله را اسیر گرفت شیخ ابوعلی در میان درآمده گفت: این خاتون پادشاه زاده و کفو تست، اگر او را در عقد نکاح آوری، اصفهان عفواً و صفواً[۳] بر تو مقرر گردد، سلطان مسعود آن وصلت به اتمام رسانید، وچون علاءالدوله دیگر باره محاربه آغاز کرد، سلطان کس فرستادکه خواهرت رابه رندان لشگر تسلیم کنم تا فضیحت شود! علاءالدوله این مطلب به ابوعلی داد و گفت: جواب بده! شیخ در جواب نوشت که: این خاتون اگر خواهر علاءالدوله است اکنون منکوحهٔ تست و اگر طلاقش دهی مطلقهٔ تو باشد و غیرت بر شوهران باشد نه بر برادران، سلطان عظیم متأثر شد، علاءالدوله را عزیزاً مکرماً با پیش برادر فرستاد[۴]».

در آخرین سفری که شیخ‌الرئیس با علاءالدوله از اصفهان برمی‌گشت، او را قولنج حاصل آمد به همدان رسید، ولی در حالی بود که قوتش به حد سقوط رسیده بود، پس از

---

۱. ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء ۳ـ۴۴۲؛ و بیهقی: تتمه صوان الحکمه ۴۱ ـ ۴۰ و؛ نفیسی، سعید: پورسینا، ۵ـ۱۲۴، چاپ کتابخانه دانش.

۲. ← به ابن‌الاثیر: تاریخ کامل / حوادث سال ۴۲۵، ۹/ ۶ـ۴۳۵، بیروت، ۱۹۶۶، که در آنجا حمدوی را (حمدونی) ذکر کرده است. «...ولما استولی ابوسهل علی اصفهان، نهب خزائن علاءالدوله و امواله، وکان ابوعلی‌بن‌سینا فی خدمة علاءالدولة فاخذت کتبه و حملت الی غزنة فجعلت فی خزائن کتبها الی ان احرقتها عساکرالحسین بن الحسین الغوری...».

۳. عفواً و صفواً = بی چون و چرا و مخلصانه.

۴. بیهقی: تتمه صوان الحکمة، ترجمه فارسی منتجب الدین منشی یزدی، ۴۲.

چندی ـ که معالجت خود می‌کرد ـ آن را ترک نمود و گفت:

«المدیر الذی فی بدنی قد عجز عن تدبیره فلاتنفعنی المعالجة =کارسازی که در تن من است از کار انداختن آن ناتوان شده، پس معالجه برای من سودی نمی‌دهد[۱].»

وفات او را روز جمعه اول ماه رمضان ۴۲۸، در همدان نوشته‌اند[۲]. مقبرهٔ او اکنون در همدان است.

چون ابن سینا از قولنجی که بر او عارض شد، درگذشت، یکی از معاصرانش از روی تعریض گفت:

رأی ابـــن‌سینا یـــداوی الرجـا ل وفی السجن مات اخس‌الممات
فـلـم یشـف مـــانـابه بـالشفاء ولـم یـنـج مـن مـوته بـالنجات[۳]

خصال شیخ ـ شک نمی‌توان کرد که شیخ از بزرگترین و معروف‌ترین کسانی است که از نظر حدت ذهن و ذکاء قریحه در حد کمال بوده‌اند، و داستان‌های معروف و شگفتی در کتب تراجم و سایر کتب از او نقل شده است. در کار تحقیق بسیار دقیق و موشکاف بوده. با این که از نظر جسمانی، مردی قوی و نیرومند و زیبا روی و ظریف بوده ولی در شراب و مخالطت با زنان زیاده‌رو بود و در بسیاری شب‌ها پس از آن که از قیل و قال با شاگردان باز می‌رست به شراب خوردن و سماع کردن می‌پرداخت و بدین واسطه خود را اندکی از زحمتِ علوم فارغ می‌کرد.

اما گویی هر زیبایی باید عیبی داشته باشد، چون در این عالم کمال مطلق تصور نمی‌توان کرد. عیب بزرگ شیخ این بود که بدزبان بود واز او نسبت به فاضلان روزگار خویش گفتارهای زشت و کلمات تند و خشن نقل کرده‌اند که در شأن یک حکیم ـ آنهم به مقام شیخ رئیس ـ نیست. بیهقی در تتمه از او چنین تعریف می‌کند: «کان موذیاً مهجناً»[۴] و باز گوید: که او در اثناء تصانیف خود بر ابوالفرج‌بن‌طبیب‌طعن می‌زند، و ذم و بدگویی خوی حکیمان مبرز[۵] نیست...» و «نیز روزی پیش حکیم ابوعلی‌مسکویه که مصنف کتاب

۱. ابن خلکان وفیات الاعیان، ۱۶۸/۱، چاپ تهران؛ ابن العماد: شذرات الذهب، ۲۳۶/۳،چاپ بیروت.

۲. ابن خلکان وفیات الاعیان، ۱۶۹/۱ چاپ تهران؛ وابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء، ۴۴۵، چاپ بیروت؛ و بیهقی: تتمه صوان الحکمه، ۴۳؛ و حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۶/۲، چاپ ترکیه.

۳. ابن العماد: شذرات الذهب، ۲۳۷/۳.

۴. آزار دهنده و بد زبان بود.

۵. مبرز: برآینده؛ دانا (غیاث اللغات).

تجارب‌الامم است و کتاب **شوامل**، رفت. و مجلسی غاص [= پر] بود بتلامذه و مستفیدان [۱] بسیار، شیخ ابوعلی‌جوزی پیش ابوعلی‌مسکویه انداخت و گفت: تقدیر مساحت این جوز به شعیرات بکن، ابوعلی جزوی چند در اخلاق، نوشته [داشت]، پیش ابوعلی‌سینا انداخت و گفت: اول اصلاح خلق خود می‌کن تا من از استخرج مساحت جوز دفاع شوم، چه تو به اصلاح اخلاق خود محتاج‌تری که من به مساحت جوز!»

ـ و نیز گفته‌اند که: «حکیم ابوریحان رسایلی مشتمل بر مسائل به ابوعلی‌سینا فرستاد و ابوعلی‌جواب آن نوشت و حکیم ابوریحان اعتراض نمود براجوبهٔ ابوعلی سینا، و تهجین او و کلام او نمود و ابوعلی را، به توبیخی چند که به عوام الناس نتوان کرد تا به حکما چه رسد، مخاطب ساخت و مرارت تهجین دیگران را به او بچشانید. و چون، حکیم ابوالفرج اجوبه واسئلهٔ ایشان را تأمل کرد، فرمود: هر آینه هر که مذمت و تهجین مردم کند، قدح و مذمت او نیز بدین موجب کنند [۲]».

اگرچه شیخ به تصدیق موافقان و مخالفان بزرگترین حکیم ایران بل ممالک اسلامی است، لیکن به سبب خشونت، و شاید غرور، بسیاری از بزرگان زمان خود را به علم و دانش قبول نداشته است. مثلا شیخ از فارابی و ابوالحسن‌عامری هم نام برده، لیکن از آنجا که غیر از شخص خود را نمی‌پسندیده است و جز ابونصر فارابی و ابوالحسن عامری کسی را لایق ذکر نمی‌دیده، فارابی را ناچار به فضل و کمال ستوده ولی ابوالحسن عامری را به لفظی خشن یاد کرده و گفته که: وی غرض گذشتگان رادر نیافته است [۳].

تألیفات ابن‌سینا ـ شمارش و بحث در تمام کتاب‌های ابن سینا کار آسانی نیست و در این باره چند کتاب تألیف شده که بدان‌ها مراجعه باید کرد [۴].

ما تا آن جا که در این کتاب ممکن است آثار معروف او را نام می‌بریم و دربارهٔ آن‌ها سخن می‌گوییم:

چنان که پیش گفتیم ابن سینا در همهٔ علوم زمان خود ـ به ویژه در قسمت معقولات ـ

---

۱. تلامذه، ج: تلمیذ: شاگردان. ومستفیدان: فایده جویان؛ دانش پژوهان. واژه تلمذ از استعمالات فارسی زبانان است، چه در عربی تتلمذ به کار رفته است (لسان العرب و المنجد).

۲. تتمه صوان الحکمه، ۵ ـ ۲۴.

۳. ابن سینا: نجات، ۴۴۴ «...کما ظنه ابوالحسن‌العامری القدم من احداث المتفلسفة الاسلامیةِ فی تشویش الفلسفة اذلم یفهم غرض الاقدمین».

۴. از میان تمام این کتاب‌ها، کتاب مرحوم دکتر یحیی مهدوی استاد دانشگاه تهران بیشتر مورد توجه است و نیک گفته‌اند که: «کل الصید فی جوف الفرا = همه شکارها در شکم گورخر است.»

کتاب یا رساله تألیف کرده و بیش از صد جلد کتاب دارد که از مهم‌ترین آن‌ها کتاب **الشفاء** در فلسفه و **قانون** در طب است.

کتاب شفاء را در هژده جزو، در ابواب علوم و فلسفه یعنی: منطق، ریاضی، و طبیعی و الهی پرداخته است[1].

دو جلد طبیعیات و الهیات آن در ایران، چاپ سنگی شده، و در میان طالبان علم مرسوم است. قسمت منطق شفا، دقیق‌ترین و مفصل‌ترین کتاب‌های منطق اسلامی است که تعلیم و تعلم آن همواره مورد توجه قرار گرفته و می‌گیرد، قسمت ریاضی این کتاب شامل اصول هندسه و حساب [=ارثما طیقی] و موسیقی و علم هیأت است.

در هندسه و نجوم و حساب و موسیقی شفاء، شیخ برخی تصرفات تازه در عقاید متقدمان انجام داده و مسائلی تازه بر مباحث گذشتگان به ویژه بر المجسطی افزوده است.

طبیعیات شفاء، حاوی بحث در «السماع الطبیعی» و «السماء والعالم» و «الکون و الفساد» و «افعال و انفعالات» و «معادن و آثار علویه» و «نفس» و «نبات» و «حیوان» است، در قسمت نبات، شیخ اقوال ارسطو را نقل و شرح و تأیید کرده است.

الهیات «شفاء» شامل ده مقاله است که بحث در اقسام موجودات و جوهر و عرض و ماده و صورت و واحد و وحدت و کثرت و تقدم و تأخر و قدم و حدوث و نوع و جنس و فصل و اقسام علل آن‌ها، و مبدأ اول و کیفیت صدور اشیاء و مبدأ و معاد و لزوم اطاعت از پیامبر و امام می‌کند، که در ضمن آن، سیاسات و تدبیر منزل و اخلاق، مورد تحقیق قرار می‌گیرد.

و چون کتابی بسیار دقیق در حکمت بحثی بوده و به طرزی مدون ترتیب یافته از زمان شیخ تا به امروز مورد مطالعه و درس و تدریس و تحقیق قرار گرفته و می‌گیرد.قسمت طبیعیات و الهیات این کتاب در تهران به سال ۱۳۰۳ چاپ شده است.

این کتاب میان سال‌های ۱۹۰۷ و ۱۹۰۹ به وسیلهٔ هورتن Horten به آلمانی ترجمه شد، بعضی قسمت‌های آن نیز به انگلیسی و فرانسه ترجمه شده است. این کتاب را ابوعبدالله محمدبن الادیب التجانی صاحب **تحفةالعروس** شرح کرده و عبدالحمیدبن‌علی‌الخسروشاهی (درگذشتهٔ ۶۵۲ ه.ق) آن را مختصر کرده است[2].

۲.النجاة، این کتاب که آن را **خلاصةالشفاء** هم گفته‌اند، اهمیت فوق‌العاده دارد، چه

---

۱. جرجی زیدان: آداب اللغة العربیة، ۲/ ۲۳۷.

۲. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۲/ ۶۴؛ و ابن ابی‌اصیبعه، طبقات‌الاطباء، ۶ـ۴۴۵، چاپ بیروت.

همان طور که از نامش می‌آید. به عنوان برگزیده‌یی از همان مطالب است که شیخ آن‌ها را به تفصیل در کتاب الشفاء بیان کرده است.

این کتاب میان طالبان فلسفه سخت مشهور است و قسمت منطق ـ طبیعی ـ الهی آن در سال ۱۳۳۱ هجری در قاهره با تصحیح و حواشی، به اهتمام **شیخ‌محیی‌الدین صبری‌کردی** چاپ شد[۱] و به سال ۱۵۹۳ میلادی نیز همراه کتاب قانون در رم چاپ شده بوده است[۲]

چنان که پیش از این گفتیم این کتاب را شیخ در راه «شاپور خواست» همان موقع که قسمت نبات و حیوان کتاب شفا را می‌نوشت، تصنیف کرد. این کتاب را «محمدحارثی سرخسی» نیز شرح کرده است.[۳]

۳. الاشارات و التنبیهات فی المنطق والحکمة.

بیشتر محققان را عقیده بر این است که آخرین تصنیف شیخ که به دست ما رسیده کتاب «الاشارات و التنبیهات» است. و چون به منزلهٔ خلاصه‌یی است از افکار شیخ، میان طالبان علم سخت مشهور شده است. اشارات کتابی است که نسبت به آثار دیگر شیخ ضغیر الحجم است اما کثیرالعلم و برفهم دشوار است، و شامل نکات عجیب و گفته‌اند: «**هی آخر ما صنف فی الحکمة واجوده وکان یضن بها**»[۴]، آری این کتاب شامل فوائد غریبه است که اکثر تصنیفات شیخ از آن‌ها خالی است.

این کتاب ده نهج در منطق و ده نمط در فلسفه دارد. نمط‌های دهگانهٔ فلسفه عبارتست از:

نمط اول: **فی تجوهر الاجسام**[۵].

نمط دوم: **فی الجهات واجسامها الاولی والثانیة.**

نمط سوم: **فی النفس الارضیة والسماویة** که در این نمط تکمله‌یی هم در باب حرکات منبعث از نفس آورده است.

---

۱. مقدمه نجات، ۴، چاپ مصر.

۲. دکتر صفا، ذبیح‌الله: تاریخ علوم عقلی، ۲۱۵، چاپ ابن‌سینا.

۳. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۵۸۵/۲، چاپ مصر. یعنی: آن واپسین کتابیست که در حکمت پرداخته و همیشه نسبت به آن بخل می‌ورزید.

۴. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۵۸۵/۲، چاپ مصر. یعنی: آن واپسین کتابیست که د رحکمت پرداخته و همیشه نسبت به آن بخل می‌ورزید. یعنی مطالعهٔ آن را برایِ همه سزاوار نمی‌دانست.

۵. تَجَوْهُر: جوهر گشتن؛ قائم به نفس شدن و بودن.

نمط چهارم: **فی الوجود وعلله.**

نمط پنجم: **فی الصنع و الابداع.**

نمط ششم: **فی الغایات و مبادئها و فی الترتیب.**

نمط هفتم: **فی التجرید.**

نمط هشتم: **فی البهجة والسعادة.**

نمط نهم: **فی مقامات العارفین.**

نمط دهم: **فی اسرار الآیات.** در این کتاب شیخ، به ویژه در سه نمط آخر راجع به مسائل عرفانی بحث کرده و همچون عارفی وارسته و تجرب افتاده تند در کار آمده و خوب از عهده بر آمده است، ولیکن اگر واقع را بخواهیم این است: که این مسائل و تمام افکار ذوقی و عرفانی دیگر هم که به شیخ منسوب است جملگی به منزلهٔ حاشیه‌یی است که در فلسفه او جای گرفته و متن فلسفهٔ او همان فلسفه مشاء است.

این کتاب به فارسی هم ترجمه شده و گروهی از دانشمندان آن را شرح کرده و یا پیراسته‌اند که مهم‌ترین آن‌ها را در زیر می‌آوریم:

۱. فخررازی (محمد بن عمر درگذشته ۶۰۶ ه.ق)، این کتاب را تهذیب کرده و **لباب‌الاشارات** نامیده. این تهذیب را فخررازی در جمادی الاولی سال ۵۹۷ به خواهش یکی از سادات انجام داده است. سپس آن را شرح کرده، منتهی در رد بر صاحب کتاب از حد اعتدال درگذشته و بدین جهت یکی از ظریفان شرح او را «جرح» نامیده است[۱].

شرح دیگر این کتاب توسط خواجه طوسی (درگذشته ۶۷۲ ه.ق)[۲] انجام گرفته که بدون شک استوارترین شرح از کتاب اشارات شیخ رئیس است. در مقدمهٔ این کتاب خواجه شیخ و کتاب او را بسیار ستوده می‌گوید: یکی از بزرگان از من خواست تا این کتاب را، بنا بر آنچه از معلمان و استادان این فن فراگرفته‌ام آنچه از شرح امام فخر شایسته می‌دانم تقریر کنم و بعضی از اعتراضات امام را که وارد نیست جواب بگویم» چنان که پیش گفته‌ایم: در این شرح خواجه نهایت ادب را بروز داده و از امام به عنوان **فاضل‌شارح**

---

۱. حاجی‌خلیفه: کشف الظنون، ۱۰۲/۱؛ و مقدمه خواجهٔ طوسی بر اشارات، ۱۶۲/۱، تصحیح دکتر سلیمان دنیا، چاپ مصر، ۱۹۶۰: «...الا أنه قد بالغ فی الرد علی صاحبه أثناء المقال، وجاوزفی نقض قواعده جدالاعتدال، فهو بتلک المساعی لم یزده الا قدحاً، و لذلک تسمی بعض الظرفاء شرحه جرحاً.»

۲. وفات خواجه را، حاجی خلیفه ۶۷۹ نوشته و آن مسلماً غلط است. رجوع شود به فوات‌الوفیات محمدبن‌شاکرکتبی (درگذشته ۷۶۴ ه.ق.) ۱۵۱/۲، چاپ مصر، ۱۲۹۹، که می‌گوید: «توفی فی ذی الحجة سنة الثنتین و سبعین و ستمائة به بغداد...»

نام برده است. خواجه از شرح این کتاب در ماه صفر سال ۶۴۴ فارغ شده است. سپس محقق فاضل **قطب‌الدین محمدبن محمدالرازی معروف به تحتانی** (در گذشتهٔ ۷۶۶ هـ.ق.) براشارات شرحی نوشته و اعتراضاتی وارد آورده و آنرا به علامه‌قطب‌الدین (درگذشتهٔ ۷۱۰هـ. ق.) عرضه داشته و او گفته: تعقیب کردن کسی را که سخنان بسیار گفته آسان است ولیکن بر تو شایسته آنست که در کتابی میان دو شارح محاکمه کنی و بدین ترتیب او کتاب المحاکمات بین شارحی الاشارات را نوشته و در اواخر جمادی‌الاخری سال ۷۵۵ هجری از کار آن فارغ گشته است.

شرح دیگر: شرح فاضل معروف سراج‌الدین محمودبن ابی‌بکرالارموی (درگذشتهٔ ۶۸۲ هـ.ق.) است.

و نیز شرح دیگر از آن امام برهان‌الدین‌محمدبن‌محمدنسفی (درگذشتهٔ ۶۸۸ هـ.ق.) است.

و نیز شرح: عزالدوله سعدبن منصور معروف به ابن‌کمونه صاحب شبههٔ معروف (درگذشتهٔ ۶۷۶ هـ.ق.)است که آن را برای پسر شمس الدین صاحب دیوان معروف نوشته. د راین کتاب تقریبا تمام عبارات شیخ را بدون اخلال آورده، مگر ضرورة که چیزی از خود یا از کتب حکیمانی که از آن‌ها التقاط کرده بوده، بر آن افزوده است و مخصوصا از شرح خواجه طوسی استفاده کرده است و آن را شرح الاصول والجمل من مهمات العلم والعمل نامیده است.

اشارات را بنظم هم در آورده‌اند که بهتر از همه «نظم الاشارات» ابونصرفتح‌بن‌موسی الخضراوی(در گذشتهٔ ۷۶۳ هـ.ق.)می‌باشد [۱]

ترجمه فرانسوی این کتاب به وسیلهٔ فورژه J. Forget انجام گرفت و به سال ۱۸۹۲ در لیدن به طبع رسید.

۵. **الحکمةالمشرقیة یا حکمةالمشرقیین**، یکی از کتابهای بسیار معتبر شیخ رئیس است از دو نظر:

نحست این که: شیخ در این کتاب بیان عقاید حکمای بغداد «مشرقیین» را در برابر شارحان اسکندرانی «غربیین»، عهده‌دار آمده و این که بعضی گمان برده‌اند که در این کتاب شیخ عقاید حکمای اشراقی را بیان کرده اشتباه است. این کتاب شامل منطق، طبیعی، و الهی است و به سال ۱۳۲۸ هجری (مطابق ۱۹۱۰ م) در قاهره قسمت منطق آن

---

۱. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۲/۱۷ ـ ۲۱۶.

به‌نام منطق المشرقیین چاپ شده و مقدمهٔ حکمةالمشرقیهٔ هم با آن چاپ شده است. مقدمه این کتاب را مرحوم دکتر قاسم غنی (درگذشتهٔ ۱۳۳۱ خورشیدی) ترجمه کرده و نظر به اهمیت بسیاری که دارد، آن را خلاصه‌وار نقل می‌کنیم:

«همت ما را بر آن داشت که در آنچه مورد اختلاف اهل بحث است کلامی گرد آوریم و تعصب و هوای نفس یا عادت و انس را کنار گذاشته و به مخالفت متعلمان کتب یونانیان که بواسطهٔ غفلت و کمی فهم به آن انس گرفته‌اند اهمیتی ندهیم و نیز از تناقض با آنچه که خودما در کتبی که تا به حال نگاشته‌ایم برای علوم متفلسفان که سرگرم به مشائکیان هستند و خیال می‌کنند که خداوند جز آن‌ها قومی را هدایت نکرده و مشمول رحمت خود قرار نداده، باک نداشته باشیم.

«بااین حال به فضل فاضلترین گذشتگان مشائیان ـ یعنی ارسطو – اعتراف می‌کنیم، زیرا او به آنچه رفیقان و استادان او از آن بی‌خبر بوده‌اند برخورده و اقسام علوم پراگنده را از یکدیگر تمیز داده و آن‌ها را به بهترین وجهی مرتب و منظم ساخته و در بسیاری از چیزها حق و صحیح را دریافته است، در غالب علوم به اصول صحیحه و مهمی پی برده و مردم را به آنچه که گذشتگان و هم‌میهنان او یافته بودند مطلع ساخته است.

البته برای کسی که نخستین بار دست به تمیز مسائل مخلوط و در همی می‌زند و به تشخیص صحیح از فاسد مبادرت می‌کند، آنچه ارسطو کرده منتهای توانایی و قدرت و نهایت طاقت انسانی است و سزاوار آن است که کسانی که بعد از ارسطو آمده‌اند خطاهای او را اصلاح و اشتباهات او را در علوم ترمیم کنند و اصولی راکه وضع نموده تفصیل دهند. اما کسانی که بعد از او آمده‌اند تنوانستند گریبان خود را از آنچه از او به میراث برده‌اند خلاص کنند، بلکه عمر خود را صرف فهم قسمت صحیح آن و تعصب ورزی در قسمت ناقص آن کرده‌اند، بلی این‌ها تمام عمر به قسمی سر گرم میراث گذشتگانند که فرصت مراجعه به عقل خود ندارند و اگر فرصتی هم پیدا کنند و اصلا روا نمی‌دارند که کلام گذشتگان را قابل تغییر بدانند، و به اصلاح و مرمتی قائل شوند.

«اما ما در اول اشتغال به فلسفه، به آسانی هر چه گفته بودند فهمیدیم، بعید هم نیست که به غیر از یونانی‌ها از جهت دیگری هم علومی به ما رسیده باشد. زمانی که ما مشغول به آموختن فلسفه شدیم ابتدای جوانی بود، ولی با توفیق خداوندی به زودی هر چه راکه پیشینیان به ارث گذاشته بودند فراگرفتیم، و همهٔ معلومات خود را با آن قسمتی از علم، که یونانیان «منطق» می‌نامند ـ و دور نیست که «شرقیین» آن را به اسم دیگر بنامند ـ حرف به

حرف نمودیم و بدین طریق هر چه موافق و مخالف منطق بود دریافتیم و برای هر چیزی علت و جهتی طلب کردیم و در نتیجه حق و باطل هر یک را در مقام خود تشخیص کردیم.

«از آنجا که مشتغلان به علم رغبت بسیار به مشائیان و یونانیان داشتند نخواستیم با جمهور مخالفت نموده باشیم، این است که موافق رغبت عامه برای فلسفهٔ مشاء تعصب ورزیدیم و مقصود آن‌هارا بر آوردیم، زیرا تعصب برای این طایفه از مردم اولی بود و ما آنچه راکه آن‌ها خواستند و از وصول به آن عاجز مانده بودند تکمیل نمودیم. از اشتباهات پیروان مشائیان چشم پوشیدیم و با آن که عارف بودیم عمداً برای هر یکی از اشتباهات آن‌ها محمل و دلیلی تراشیدیم، مگر در مواردی که قابل چشم پوشی نبود مجاهرةً[1] مخالفت نمودیم ولی بسیاری از اغلاط را با پردهٔ تغافل پوشیدیم.

«علت این تغافل و پرده‌پوشی این بود که نخواستیم با آن چیزهایی که از فرط شهرت برای جهال بدیهی شده و به مقامی رسیده که در روشنایی روز ممکن است شک کنند ولی در صحت آن مسائل شکی ندارند، مخالفت کرده باشیم.

«قسمت دیگر از مسائل به حدی دقیق بود که معاصران ما قادر به فهم آن‌ها نیستندو چشم عقلشان خفاش صفت از دیدن آن عاجز است.

بلی اینک ما گرفتار دستهٔ نافهمی از این جنس شده‌ایم که به چوب خشک می‌مانند. این‌ها تعمق نظر را بدعت می‌دانند و مخالفت با آنچه راکه نزد آن‌ها مشهور است ضلالت می‌شمردند. **این جماعت مانند حنبلی‌ها هستند در استناد به کتب حدیث!**

«اگر در این جماعت آدم بارشدی می‌یافتیم تحقیقات خودمان را به او می‌دادیم تا سودی به ایشان رسانده باشیم. شاید آن‌ها نیز در مطالب ما امعان نظر کرده و سودی راکه در نتیجه بحث خود می‌یافتیم در عوض به ما می‌دادند.

از جمله چیزهایی که ما در آشکار ساختن آن خودداری کرده و ناگفته گذاشته‌ایم حقی است که اشاره بدان می‌شود و جز با تعصب تلقی نمی‌گردد، بدین جهت در بسیاری از آنچه ما خبرهٔ آن هستیم، همه وقت برطریق مساعدت رفته و از تصریح بر کنار بوده‌ایم. و اگر آنچه برای ما مکشوف شده است در اول اشتغال ما به این کار می‌بود این همه مراجعات به خود و تجدید نظر لزومی نداشت و رای بر ما مختلط نمی‌شد و در عقاید ما شک و تردید راه می‌یافت و شاید و بلکه می‌گفتیم، ولی شما رفقا و اصحاب، حال ما را در اول و آخر می‌دانید و از [عدم تأثیر] طول زمان که همیشه میان حکم اول و حکم ثانی ما هست اطلاع

---

۱. آشکارا.

دارید و چون صورت حال را چنین یافتیم، رواست که به قضاوت و استدراکات خود واثق باشیم؛ مخصوصاً در چیزهایی که غرض عمده و غایت قصوی محسوب است و ما صدها بار آن را تعقیب و رسیدگی کرده‌ایم».

پس از بیان این مطالب شیخ رئیس سبب تألیف این کتاب را چنین بیان می‌کند:

«چون مطلب چنین است میل کردیم کتابی تألیف کنیم شامل امهات علم حقیقی که استنباط شخصی است که بانظر وسیع و فکر عمیق حقیقی به آن رسیده و حدسی خوب داشته و برای موافقت مردم، ولی بر خلاف معتقد خود در تعقیب و جانب داری مطالب غیر حق اجتهاد کرده‌ایم و حرفی قابل استماع‌تر از آن نیست که شخصی برای طایفه‌یی تعصب ورزیده ولی در مقام حقیقت علیه آن‌ها تصدیق کند، زیرا انسان را فقط صداقت است که از عیوب نجات می‌دهد.

«این کتاب را تألیف کردیم که آن نکات را تنها به خودمان اظهار کنیم یا کسانی که می‌توانند به جای ما باشند، ولیکن برای عامهٔ مشتغلان به فلسفه در کتاب «**شفاء**» بیش از اندازه و احتیاج آن‌ها اعطا کرده‌ایم و عنقریب در **لواحق** نیز آنچه شایسته ایشان باشد علاوه بر آنچه دریافت کرده‌اند خواهیم داد و در هرحال مدد خواستن از خداست و بس[۱].»

دیگر از کتابهای فلسفی شیخ «**کتاب‌الانصاف**» است در بیست جلد، در آن تمام کتاب‌های ارسطو را شرح کرده است و در آن، میان «مشرقیین» و «مغربیین» محاکمه کرده است، این کتاب در حملهٔ سلطان مسعود از بین رفت گویا جز پاره‌یی از اجزاء آن چیزی بدست نیست.

دیگر: کتاب **المجموع** است که **حکمة العروضیة** هم نامیده شده، این کتاب را شیخ در ۲۱ سالگی تألیف کرده که به جز قسم ریاضی تمام اقسام حکمت را دارد و آنرا به نام «ابوالحسن عروضی» کرده است.

دیگر: کتاب **المبدأ و المعاد** است در نفس. این کتاب را شیخ در جرجان نوشت و در اول این کتاب دیده شده که شیخ آنرا بنام «شیخ ابواحمدابراهیم‌الفارسی نوشته است[۲]

دیگر: کتاب **الحاصل و المحصول** که آنرا در شهر خودش و در اوائل عمر خویش برای شیخ فقیه ابوبکر برقی نوشت و اکنون جز نام آن، چیزی بدست نیست.

---

۱. غنی، دکتر قاسم: رساله ابن سینا، ۸ ـ ۸۵، چاپ دبیرخانهٔ فرهنگستان ـ تهران (بی. تا.).

۲. ابن‌اصیبعه، طبقات الاطباء ۴۵۸، چاپ بیروت؛ و بیهقی: تتمه صوان الحکمه ۵۵ - ۵۶.

بهترین و کاملترین کتاب فارسی فلسفی که شیخ به فارسی نوشته **دانشنامهٔعلایی** است، این کتاب را شیخ، به نام **علاءالدوله ابوجعفر محمدبن دشمنزیار کاکویه** نوشته و خود درمقدمه سبب و علت نگارش آن را می‌گوید[1].

شیخ در همین مقدمه قول می‌دهد که باید این کتاب را در پنج علم بپردازد: ۱. منطق؛ ۲. طبیعیات؛ ۳. هیأت؛ ۴. موسیقی؛ ۵. علم آنچه بعد از طبیعت [= ما بعد الطبیعه] است.

ولی شیخ به سبب حوادث زمان جز به نوشتن منطق و طبیعیات و الهیات آن توفیق نیافت و باقی قسمت‌ها را بعداً شاگردش ابوعبیدجوزجانی با توجه به تألیفات و رسایل شیخ تکمیل کرد و قسمت موسیقی را از کتاب **موسیقی الشفاء** ترجمه و تلخیص کرد. قسمت منطق الهی، طبیعی این کتاب به سال ۱۳۰۹ در «دکن» بطبع رسیده است.

دیگر: کتاب **عیون‌الحکمة** که شامل هر سه علم است.

دیگر: **رساله معراجیه** که عین آنرا با حذف مقدمه، صاحب **دبستان‌المذاهب** در باب عقاید حکیمان ایراد کرده است، و بعضی را اعتقاد بر این است که این کتاب از شیخ اشراق است.

دیگر: **رسالة اضحوية فی امرالمعاد** این رساله المعاد هم نامیده شده و در سال ۱۹۴۹، دکتر سلیمان دنیا آنرا در قاهره چاپ کرد، شیخ رسالهٔ مذکور را در جوانی به نام وزیر **ابوسعدهمدانی** نوشته است.

دیگر: رساله **حی‌بن‌یقظان** که آنرا در قلعه **فردجان** نوشت و تمام مطالب آن رمزی است از عقل فعال[2]. تصنیفات شیخ بسیار زیاد است و اغلب رسالات علمی او در برخی از کتب خانه‌های معروف اروپا و ترکیه و مصر موجود است و بعضاً به چاپ رسیده است، و بحث در تمام آنها سخن را به درازا می‌کشد، بعضی رسالات او را هم اخیرا در ایران عده‌یی از فضلا چاپ کردند، از قبیل «قراضه طبیعیات»، که اخیرا آقای دکتر غلامحسین صدیقی آنرا چاپ کرده. ولی در تتمه گوید: از کتابهای **ابوسعدغانی** است: «صف کتابا و سماه قراضة الطبیعیات[3]»، و از طرفی در پایان بعضی نسخ آن نوشته‌اند که: «لعله للشیخ‌الرئیس ابی علی بن‌سینا».

---

۱. ← دانشنامه، چاپ آقای سیداحمد خراسانی ۱ ـ ۲، تهران، ۱۳۱۵ هـ.ش. نیز رجوع شود به تتمه صوان الحکمة، ترجمه فارسی، ۳۵ و مقدمه دانشنامه ـ از این کتاب در طبقات به دانش مایه العلایی نام برده و آن اشتباه است (۴۵۷، چاپ بیروت)

۲. ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء، ۴۵۷،چاپ بیروت

۳. بیهقی: تتمه صوان الحکمه، ۱۰۴

دیگر کنوزالمعزمین است که مختصری است در نیرنجات و طلسمات و رقیه[۱] شیخ این کتاب را در هفت فصل مرتب کرده، و آنرا به خواهش گروهی که اهل این مسائل بوده‌اند نوشته است[۲].

عده‌یی از رسائل عرفانی شیخ را مهرن = Mehren چاپ کرده که شامل هشت رساله است: ۱. حی‌بن‌یقظان؛ ۲. سه نمط آخر از اشارات؛ ۳. رسالة الطیر؛ ۴. رسالةفی‌العشق؛ ۵. رسالة فی ماهیة الصلاة؛ ۶. کتاب فی معنی الزیارة و کیفیة تأثیرها؛ ۷. رسالة فی دفع الغم من الموت؛ ۸. رسالةالقدر[۳].

کتابی هم که شامل ۱۳ رساله است به سال ۱۳۳۵ در قاهره به چاپ رسید، چند رساله این کتاب راجع به چند سوره قرآنی است که شیخ آنها را تفسیر کرده است.

و نیز چند رساله شیخ را [دو رساله: سرالقدر و الحکمة العرشیة] در سال ۱۳۱۸ هـ.ش مرحوم ضیاءالدین دری به فارسی ترجمه کرد و در مقدمه این کتاب با دلایل مختلف ثابت کرده است که شیخ شیعی و به امامت قائل بوده است.

۶. **القانون فی الطب**، این کتاب مشروح‌ترین و مهمترین کتابهای طبی شیخ رئیس است و از جمله کتابهایی است که مدت‌ها مطمح نظر متطببان و طالبان پزشکی بوده است. این کتاب نسخه‌های بسیار دارد و شروح و حواشی بسیار بر آن نوشته‌اند و تلخیص و ترجمه هم نموده‌اند وبه سال ۱۹۵۳ در رم چاپ شد، و این جمله اهمیت و شهرت آنرا می‌رساند.

چنانکه، در پیش گذشت، نخستین بخش «قانون» را شیخ در جرجان حدود سال ۴۰۵ هـ.ق. و بقیه را در همدان میانه سال‌های ۴۰۵ و ۴۱۴ تصنیف کرده است و گویا این کتاب را به شاگردان تدریس می‌کرده است.

این کتاب شامل قوانین کلی طب، در قسمت نظری و عملی می‌باشد، شیخ در این کتاب کلیات احکام قوای ادویه مفرده را شرح می‌دهد سپس به جزئیات می‌پردازد و امراض مختلفی راکه از سر تا بقدم عارض انسان می‌گردد یک‌یک مورد بحث قرار می‌دهد، اما نخست تشریح بدن می‌کند و پس از آن امراض جزیی را شرح می‌دهد. آن را به

---

۱. درکشف الظنون این کتاب کنورالمغرمین با عین نقطه‌دار چاپ شده که بلاشک غلط است.(۳۳۷/۲)

۲. حاجی خلیفه: کشف الظنون ۲۱۶/۲؛ و مقدمه کنوز المعزمین، بقلم آقای جلال‌الدین همایی.

۳. برای باقی آثار شیخ رجوع کنید به کشف الظنون، حاجی خلیفه ۲۱۷/۲ ـ ۲۱۶؛ و نفیسی، سعید: پورسینا، چاپ کتابخانه دانش، ۴۲ ـ ۲۱؛ مهدوی، یحیی: فهرست مصنفات ابن سیناکه جامع‌ترین کتاب در این موضوع است.

پنج کتاب منقسم می‌نماید کتاب اول: در امور کلی علم طب، کتاب دوم: در ادویه مفرد. کتاب سوم: در امراض جزیی از سر تا به قدم، کتاب چهارم: در امراضی که عارض می‌شود و مخصوص به عضوی نیست، کتاب پنجم: در ترکیب ادویهٔ یا ادویهٔ مرکبه.

قانون به زبان‌های لاتین و انگلیسی و فرانسه و آلمانی ترجمه شده و بر آن شروح متعدد نوشته‌اند که اهم آن به قرار ذیل است:

شرح علی رضوانی(در گذشتهٔ سال ۴۶۰ هـ.ق.) و شرح امام عمربن‌فخررازی (درگذشتهٔ ۶۰۶ هـ.ق.) و شرح ابن نفیس علاءالدین علی‌بن الحزم القرشی‌الشافعی (درگذشتهٔ ۶۸۷ هـ.ق.) و مختصر آن بدست همو بنام الموجز، و شرح نجم‌الدین احمدبن ابی‌بکربن محمدنخجوانی (در گذشتهٔ ۶۵۱ هـ.ق.) و شرح «علامه قطب‌الدین محمودبن مسعود شیرازی» (در گذشتهٔ ۷۱۰ هـ.ق.) که به سال ۶۷۴ آنرا پایان داد. شرح قطب‌الدین ابراهیم‌بن علی‌المصری (در گذشتهٔ ۶۱۸ هـ.ق.) و این شرح اعتبار زیاد دارد، چون‌که عبارات و مطالب آن روشن‌تر از خود قانون است[1]. و شرح جمال‌الدین مطهرحلی (درگذشتهٔ ۷۲۶هـ.ق.) و شرح رفیع‌الدین عبدالعزیزبن عبدالجلیل‌گیلانی، شرح کلیات‌القانون از شیخ‌علی‌بن عبدالله مشهور به زین‌العرب‌المصری، که آنرا به سال ۷۵۱ هـ. تمام کرده است. و شرح فاضل آملی (در گذشتهٔ ۷۵۳ هـ.ق.). و محمودبن‌عمر چغمینی (در گذشتهٔ ۷۵۴ هـ.ق.) قانون را مختصر کرده و قانونچه نامیده است که بعداً چند تن از فاضلان ا زجمله ملایحیی‌فتاحی‌نیشابوری (در گذشتهٔ ۸۳۲ هـ.ق.) و عبدالفتاح‌بن عبدالله‌قزوینی بنام المفرح‌فی‌علم‌الطب شرحی بر قانونچه نوشته است.

ونیز شیخ داوودانطاکی (درگذشتهٔ ۱۰۰۶ هـ.ق) این کتاب را نظم و شرح کرده و نیز دهها نفر دیگر این کتاب را شرح کرده‌اند[2].

اشعارشیخ

ابن سینا به عربی وبه فارسی سروده، اشعار فارسی او را مرحوم ادوارد براون در جلد دوم «تاریخ ادبیات ایران» گرد آوری کرد، و مرحوم سعید نفیسی تمام اشعار منسوب به او را در مجله مهر منتشر کرد.

---

۱. ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات‌الاطباء، ۴۵۷ ـ ۴۴۶، چاپ بیروت.

۲. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱۹/۲ ـ ۲۱۷، چاپ مصر؛ نجم آبادی، محمود: قانون تصنیف بزرگ طبی ابن‌سینا، ۵۴ ـ ۴۷ «مجله معارف اسلامی».

قسمت مهم اشعار عربی شیخ را صاحب طبقات الاطباء و دیگران نقل کرده‌اند.مهم‌ترین و مشهورترین شعر او **قصیده عینیهٔ** اوست که چند تن از دانشمندان آن را شرح کرده و یا ترجمه نموده‌اند از جمله یکبار آنرا **ابوعبیدجوزجانی** شرح کرده و پس از او چند نفر دیگر از فاضلان آن را شرح کرده‌اند که از آنجمله، ملاهادی‌سبزواری (۱۲۸۹ـ۱۲۱۲ ه.ق) در باب معارف نفس، از کتاب «اسرارالحکم» بتمام ابیات این قصیده شرحی نوشته است.[۱]

و ما چند بیت آنرا نقل می‌کنیم:

هبطت الیک من‌المحل الارفع — ورقاء ذات تعزز و تمنع
محجوبة عن کل مقلة عارف — و هی التی سفرت و لم تتبرقع
وصلت علی کره الیک و ربما — کرهت فراقک وهی‌ذات تفجع...[۲]

* * *

دو بیت شعر تازی هم به او نسبت داده‌اند که اگر از وی باشد معلوم می‌شود تجربه‌های زندگی خود را از پر خوری و کامرانی در آن بیان کرده و بسیار سودمند و جالب است. می‌گوید:

اجعل غذاءک فی کل یوم مرة — واحذر طعاماً قبل هضم طعام
واحفظ منیک ما استطعت فانه — ماءالحیاة یراق فی الارحام![۳]

و از اشعار فارسی منسوب باو چند بیت زیر را دربارهٔ می‌خواری باندازه، نقل می‌کنیم:

غذای روح بوده باده رحیق الحق — که رنگ‌و بوش‌کندرنگ‌وبوی گل‌رادحق
بطعم تلخ چوپند پدر و لیک مفید — به پیش مبطل باطل بنزد دانا حق
می از جهالت جهال شد به شرع حرام — چومه که از آسیب منکران شد شق
حلال گشته بفتوای عقل بر دانا — حرام گشته به‌فتوای شرع بر احمق
چو بوعلی می‌ناب ازخوری حکیمانه — بحق حق که وجودت بحق شود ملحق!

* * *

---

۱. حاجی سبزواری: اسرار الحکم، چاپ اسلامیه؛ صفحات ۶ ـ ۲۸۰؛ و نیز راجع به شروح مختلف این قصیده به (کشف‌الظنون، ۲۳۲/۲) رجوع شود.

۲. برای خواندن بقیه ابیات بنگرید به ابن‌العماد: شذرات الذهب، ۵/۳ ـ ۲۳۴؛ ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء، ص ۴۴۹؛ ابن خلکان: و فیات الاعیان، ۱۶۹/۱، چاپ تهران.

۳. ایضاً شذرات الذهب، ۲۳۷/۳، و نیز بهائی در کشکول، ۱۷۰/۲، چاپ ادبیه دو بیتی بتازی از او آورده است.

نام شیخ در ادب فارسی: به سبب شهرت و اهمیتی که شیخ داشت حتی نام بلند او در دیوانهای شعر شاعران بزرگ هم برای خود جایی باز کرده است. حال این شاعران یا عارفان با او موافق یا مخالف بوده‌اند آن امری دیگر است اینک نمونه‌هایی از آن.ـ سنائی غزنوی (وفات ۴۵ـ ۲۵ هـ.ق.) گوید:

عقل شاهست و دیگران حشمند — ز آنکه در مرتبت ز عقل کمند
همه تشریف عقل ز الله است — ورنه بیچاره است و گمراه است
عقل در کوی عشق نابیناست — عاقلی کار بوعلی‌سیناست![1]

انوری، که خود اهل حکمت هم بوده، در آن قصیده که در مذمت شعر و شاعری و فضیلت علم و حکمت گفته، از ابن‌سیناو شفای او نام می‌برد:

ای برادر بشنوی رمزی ز شعر و شاعری — تا زما مشتی گدا کس را بمردم نشمردی
دان‌که ازکناس[2] ناکس‌درممالک‌چاره‌نیست — حاش‌لله[3] تانداری این سخن را سرسری
زآنکه گر حاجت فتد تا فضله‌یی را کم کنی — ناقلی باید تو نتوانی که خود بیرون بری

تا آنجا که می‌گوید:

مرد را حکمت‌دهی باید که دامن گیردش — تا شفای بوعلی بیند نه زاژ بحتری[4]
عاقلان راضی بشعراز اهل حکمت کی‌شوند — تا گهر یابند، میناکی خرند از گوهری؟
یارب از حکمت چه برخوردار بودی جان — گر نبودی صاع شعر اندر جوالم برسری
انوری تا شاعری از بندگی ایمن مباش! — کز خطر در نگذری تازین خطا در نگذری!

و در این قطعه باز از ابن‌سینا به نیکی یاد کرده است:

دیده جان بوعلی‌سینا — بود از نور معرفت بینا
سایه آفتاب حکمت او — تافت از مشرق «ولوشینا»[5]
جان موسی صفات او روشن — به تجلی و شخص او سینا!
ای سفیه فقیه نام تو کی — باز دانی ز مرد از مینا

و نیز در این قطعه که سنایی را به سبب تعرض او به ابن‌سینا، سرزنش کرده است:

---

۱. حدیقه، ۳۰۰ـ۲۹۹، چاپ مدرس رضوی

۲. کناس، بروزن غماز: آشغال روب، سپور. وناکس: بی قدر؛ فرومایه.

۳. حاش‌الله: پاکی و دوری است خدای را از این کار (غیاث). ولی در فارسی به معنی «پناه بر خدا» می‌آید.

۴. بحتری، ابو عبادةالولیدبن عبیدالطائی (۲۸۴ـ۲۰۶ هـ.ق.) شاعر قصیده سرای بزرگ عرب. برای اطلاع از احوال و اشعار او بنگرید به: ابوالفرج اصفهانی: الاغانی، ۷۵/۱۸ - ۱۶۷؛ یاقوت حموی: معجم‌الادباء، ۳۳/۱۸ـ ۳۲۷، چاپ دارالمامون.

۵. «...ولوشئنا» بخشی آیه ۱۷۶ از سوره اعراف ۷است.

نگـــر تـا حـلقه اقـبال نـا مـمکن نـجنبانی سلیما ابـلها! لابـلکه مـرحـوما و مسکـینا!
سنایی گر چه از وجه مناجاتی هـمی گـوید بشعری در، زحرص آنکـه یـابد دیـده بـینا:
«که‌یارب‌مرسنایی‌را سنایی‌ده تو در حکمت چنان کز وی برشگ آید روان بـوعلی‌سینا»
ولیکـــن از طـریق آرزو پـختن خـرد دانـد که با تخت زمرد بس نـیاید کـوشش مـینا!
به استعداد یابد هر که او خود چـیزکی یـابد نه اندر بدو فطرت، پیش‌ازاین کان الفتی طینا

و در این قطعه که در نصیحت خویش سروده و شهنامهٔ فردوسی را با شفای بـوعلی سنجیده است:

انوری! بهر قبول عـامه چـند از نـنگ شـعر راه حکمت‌رو قبول عامه‌گـو هـرگز مـباش
رفت هنگام غزل گـفتن دگـر سـردی مکـن راویان را گرمی هـنگامه گـوهر گـز مـباش!
تاج حکمت با لبـاس عـافیت داری بـپوش جان چو کامل شد طراز جامه‌گو هرگز مباش
درکــمال بـوعلی نـقصان فـردوسی نگـرا هرکجا آمد شفا شهنامه‌گو هـرگز مـباش![1]

شیخ بهائی گوید:

دل منور کن بـه انـوار جـلی چند باشی کاسه لیس بوعلی؟
سینه‌خود را برو صد چاک‌کن دل از این آلودگیها پاک کـن

در جایی دیگر گوید ـ خطاب به انسان ـ:

ای مـــرکز دایـره امکـان وی زبـده کـون و مکـان
تو شاه جـواهـر نـاسوتی خورشید مظاهر لاهـوتی

و سپس اشاره به ابن‌سینا و کتابهای او کرده، گوید:

راهی نـنمود اشـارات اش دل، شاد نشد ز بشاراتش
تا کـی ز شـفا شـفاطلبی وز کاسه زهر دواطلبی؟!
علمی بطلب که ترا فـانی سازد، ز علایق جسمانی[2]

* * *

تمهید فلسفهٔ ابن‌سینا

ابن سینا بعد از الکندی و فارابی به ظهور آمد، یعنی زمانی که از عمر تکوین فلسفهٔ

---

۱. انوری: دیوان، بترتیب ۱/ صفحات ۶ ـ ۴۵۴ و ۲/ صفحات ۵۱۱ و ۵۱۲ و ۶۵۹، چاپ مرحـوم مـدرس رضوی. کان الفتی...: جوان پیش از زادن [توده‌یی] خاک بود.
۲. بهائی: مثنوی نان و حلوا و قند و شکر، ۱۳ ـ ۱۲، چاپ تهران؛ و کشکول همو، ۵۳/۱؛ هدایت: ریاض‌العارفین، ۶۲ ـ ۷، تهران، ۱۳۱۶ هـ.ش.

اسلامی یک سدهٔ کامل گذشته بود؛ مفردات آن استوار شد بود و تعابیر آن پخته و روشن گشته بود و مصطلحات آن هموار شده و پراگندگی‌های آن در یک نظام واحد در آمده بود. و کار وظیفه ابن‌سینا این بود که مشکلات و پیچیدگی‌ها راکشف و حل کند، و آنها را به‌نحوی مظبوط و موجز شرح نماید، و فروع جزیی را به اصول شامل ارتباط دهد و اطراف آنرا بهم بیاورد، و از شریعت نیز زیاد انحراف نیابد. و کورکورانه راه ارسطو را هم نسپرد، و بی‌جهت در تاسوعات فلوطین نیز مستغرق نشود.

گویی فارابی در جمع و توفیق، و وضع خطوط بزرگ و اصلی فلسفه، به‌منزلهٔ ممهدی برای او بوده است، چه ابن سینا همان ثغوری راکه معلم‌ثانی به میراث گذاشته بود، استوار کرد و فلسفه را از دست او با تمام‌ترین شکلهای آن گرفت و آن این بود که شیخ در تمام مسائل فلسفه بحث گوناگون و رنگارنگ کرد، و فصول آن را به نحوی نیکو تنسیق کرد:

در منطق و معرفت و الهیات و نفس و سیاست بحث کرد بطوری که گاه اقتباس می‌کرد و زمانی تحلیل و زمانی شرح و یا تصنیف می‌کرد.

در واقع فارابی تخم بیفگند، و آن تخم‌ها بدست ابن‌سینا بصورت درخت تناور فلسفه پدیدار آمد و تکمیل شد، و ازنتایج این تکمیل همان بود که ستارهٔ اقبال فارابی غروب کردن آغازید، و مؤلفات شیخ انتشار پیدا کرد، و کسانی که بعد از او آمدند از او الهام گرفتند، و فروغ فکر او در سده‌های میانه توأم با فکر لاتینی امتداد یافت؛ و حتی غزالی در انهدام و ردفلسفه به‌او توجه مخصوص‌یافت و به‌واسطهٔ تألیفات او فیلسوفان را تکفیر کرد.[1]

پس از تمهید این مقدمه گوییم بحث در آثار فکری شیخ کاری بس مشکل است ولی از آنجا که گفته‌اند: «مالایدرک کله، لایترک کله = آنچه همه‌اش را در نیابند، همه‌اش را هم فرو نگذارند» تا آنجا که از افکار او فهمیده‌ایم و یا از دیگران یاد گرفته و اقتباس کرده‌ایم به ترتیب اهمیت در اینجا می‌آوریم.

ـالله، واجب الوجود

ـابن سینا می‌کوشد که وجود خدا را به دلایل گوناگون اثبات کند، که بعضی از این دلایل را از ارسطو اقتباس کرده، و بعضی دیگر را از فارابی گرفته است.

اما براهینی که از ارسطو گرفته و در اثبات وجود خدا به آن اعتماد کرده: یکی

۱. ← ترجمه غزالی در همین کتاب.

«برهان‌علت‌فاعلی» و «علت غایی» است، بدان نحو که در کتاب «الطبیعیات» ایراد کرده است و چون اغلب اقوال شیخ درین باره از ارسطو اقتباس است و در کتابهای اروپایی و ترجمه‌های آن به فارسی از قبیل «سیرحکمت» مرحوم فروغی و غیره این چند برهان را نوشته‌اند، سزاوار چنانست که ما از بیان آن تن بزنیم [۱] و خوانندگان را بدان کتابها حوالت دهیم.

و اما آنچه از فارابی گرفته، برهانی است که به مبداء «واجب» و «ممکن» بر می‌گردد و شیخ در این باب بحثی طولانی و بسیار عمیق می‌کند و بدین جهت ما در اینجا انـدکی توقف می‌کنیم و آنرا بیان می‌نماییم:

ـ اثبات واجب‌الوجود

در اثبات واجب الوجود می‌گوید: شکی نیست که وجودی هست، و هر وجودی یا واجب است یا ممکن، اگر واجب باشد، وجود واجب الوجـود درست در مـی‌آید، و آن مطلوب ماست، و اگر ممکن باشد، ما آشکار می‌کنیم که ممکن سرانجام وجودش به واجب الوجود منتهی می‌شود. و قبل از بیان این امر مقدمة می‌گوییم: ممکن نیست که در یک زمان برای هر ممکن الذاتی علت‌های ممکن‌الذات بی نهایت باشند.

واجب‌الوجود اگر به ممکنات الوجود متقوم باشد، این «خلف» است واگر بـه ذات خود متقوم باشد که ممکنات الوجود و تمام مخلوقات در وجود یافتن محتاج وجـود او هستند، چه از جملهٔ ممکنات باشد و یا داخل آن، واگر داخل در آن ممکنات باشد پس یا باید یکی از آنها واجب‌الوجود باشد، و هر کدام آنها باز ممکن‌الوجود باشند و این خـلف است. پس باقی می‌ماند که واجب‌الوجود خارج از آن ممکنات باشد و در نتیجه، ممکنات منتهی به علت واجب‌الوجود می‌شوند، پس هیچ ممکن‌الوجودی را ـ بـلانهایت ـ عـلت ممکنی نتواند بود [۲].

از آنچه گذشت معلوم می‌شود که ابن‌سینا موجودات را بدو قسم ـ مـمکن واجب ـ تقسیم می‌کند و ممکن به تعریف او، چیزی است که محتاج به یک علت خارجی است که او را از قوه بفعل در آورد و یا ایجادش کند، و ممکن است که ممکن علت مـمکن بـاشد، ولیکن البته جایز نیست که این علت‌ها تا بی‌نهایت تسلسل یابند، زیرا در ایـن صـورت

---

۱. خلاصه بحث اینست که: هر معلومی علتی دارد، پس جهان نیز که معلول قدرت واحد است علتی دارد.
۲. النجاة، ۳۸۳، چاپ مصر (بسال ۱۳۳۱ هـ.ق.)

«دور»[۱] لازم می‌آید. بنابراین بیان، ابن‌سینا، استنتاج می‌کند که هر آنچه در عالم کـون و فساد هست، ممکن است و نیز بعضی از محسوسات، الی غیرالنهایه نمی‌تواند علت برخی دیگر از محسوسات باشد، زیرا چاره‌یی نیست از این که به علتی برسد که به ذات خـود موجود باشد و نیازمند به مُوجِدی که خارج از اوست، نباشد. واز اینجاست که هر چه در عالم کون محسوس هست وجوداً غیرضروری است و تنها علت اخیره ـکه ممکنات بدان پایان می‌پذیرند ـضروری و واجب است[۲].

سپس ابن‌سینا قدم فراتر می‌گذارد و می‌گوید که: این علت واجب حتماً در خارج از دایرهٔ ممکنات قرار دارد، و فرض وجود آن در ضمن ممکنات صحیح نیست، زیـرا اگـر واجب در ضمن ممکنات باشد، به منزلهٔ جزیی از آن می‌شود، و مـحتاج تـالیی مـی‌گرد همانند خود، که به منزلهٔ علتی است که او را ایجاد نماید، و این «خـلف» است زیـرا کـه واجب، بنابر تعریف او، خود، علت نفس خود است.

و از اینجاست که ابن‌سینا ممکن‌الوجود را چنین تعبیر می‌کند که: «**هرگاه آنرا موجود یا غیرموجود فرض کنیم از آن محالی لازم نیآید، و به هیچ وجه در او ضرورتی نباشد، نه در وجودش و نه در عدمش**». و حال آنکه از واجب‌الوجود چنین تعبیر می‌کند که: «**او موجودی است کـه هرگاه غیر موجود فرض شود از آن محالی لازم آید،...و بنابراین او ضروری‌الوجود است.**»[۳]

سپس بیان می‌دارد کـه ایـن عـلت واجب، واحـد است. «زیـرا جـایز نـیست کـه واجب‌الوجود دو باشد». و اگر دو علت بدین صفت موجود باشند، هر یک از آنها نیازمند دیگری می‌شوند و نتیجه اینکه هر دو آنها نیازمند علتی کامل و واجب می‌شوند و بدین روش در صفات دیگر وارد می‌شود، و بحث می‌کند و واحد بودن صفات را بیان می‌دارد.

ـ صفات واجب‌الوجود

بحث در وحدانیت خدا، ابن‌سینا را بدانجا می‌رساند که همچون مـتکلمان مـعتزلی بحثی مستوفی و طولانی در صفات الهی بکند، و از ایـن بـحث، بـرای ابـن‌سینا آشکـار می‌شود که مبدأ واجب‌الوجود «نه داخل در جنس است، و نه در تحت حدی و برهانی در می‌آید؛ از کم‌و کیف و این و متی و حرکت بدور است، و او را همانندی و شریکی نیست و

---

۱ . «الدور توقف الشي علی ما یتوقف علیه = دور توقف چیزی است بر چیزی که این نیز خود متوقف بر آن باشد» (رازی، قطب الدین: شرح شمسیه، ۴۹).

۲ . یازجی و کرم: اعلام الفلسفة العربیة، ۵۰۴/۱، بیروت، ۱۹۶۵، فصل: ابن‌سینا و أبرز آثاره.

۳ . ابن‌سینا: النجاة، ۲۳۶.

ضدهم ندارد، و به چند دلیل و وجه واحد است، زیرا: نه بالفعل و نه به فرض و نه در عقل قابل انقسام به اجزاء است، تا ذاتش مرکب از معانی عقلی متغایر باشد که جملگی در او اتحاد بیابند. و نیز او واحد است از آن حیث که در وجودی که او راست با دیگری شریک نیست، بلکه از این نظرها فرد است، و او واحد است زیرا او تام الوجود است، و چیزی برای کمال یافتن نیست که او آنرا انتظار ببرد... و واحد در او به جز بروجه سلبی نیست، و او نه آن واحدی است که در اجسام از آن بحث می‌شود.»[1]

و در این صورت به خدای ابن‌سینا **امکان** راه ندارد و نقص را بدامن کبریای او مجال گذر نیست، و کون و فساد ندارد، و شائبه شر در او نیست، زیرا او «خیرمحض» است و فعل محض است و وجود او ضروری محض است، واوتام است، زیرا او را حالتی منتظره وجود ندارد، طبیعت و ارادهٔ او تبدل نمی‌یابد، و او «حق محض» است، او را در کمال شبیه و ضدی نیست، زیرا از ماده و عوارض آن مجرد و برکنار است.[2]

خدا **عقل و عاقل و معقول** است؛ یعنی به هویت مجرد خود، عقل است، و نیز عاقل است چون این هویت و وجود مجرد را ادراک می‌کند، و«معقول» است بدانسبب که به مجرد بودن ذات خود، که همان عقل باشد، علم دارد.

و چون واجب‌الوجود **ماهیت عقلی محض** است و نیز خیر محض، و واحدی است که از نقص مبراست از این‌رو در غایت **جمال وکمال و اعتدال و بهاء** است، و لذا ذات او، به ذات او عاشق است؛ و بزرگترین عاشق ومعشوق است و برترین لذت دهنده و لذت برنده، و برترین مدرک برای برترین مدرک است[3].

در اینجابی‌مناسبت نیست مطلبی را بیان کنیم و آن این است که شیخ در کتاب شفاء و نجات اتحاد عاقل و معقول را قبول دارد و آن را ممکن می‌داند ودر امکان آن بحث می‌کند، چنانکه می‌گوید:

«ویجب أن تعلم أن ادراک العقل للمعقول أقوی من ادراک الحس للمحسوس لأنه اعنی العقل یعقل و یدرک الامر الباقی الکلی ویتحدبه و یصیر هو هو علی وجه ما...[4] یعنی واجب است بدانی که ادراک عقل مرمعقول را قوی‌تر است از ادراک حس مرمحسوس را، زیرا عقل اموریاقی و کلی را تعلق و ادراک می‌نماید و با او متحد می‌شود و به نجوی عین او می‌گردد».

---

۱. همانجا، ۳۷۵، چاپ مصر.
۲. همانجا، ۴۱۵ – ۴۱۱، چاپ مصر.
۳. برای بحث راجع به صفات رجوع بفرمایید به ابن‌سینا: النجاة، ۳۶۹ تا ۳۸۳؛ و نیز بـه التنبیهات والاشارت، نمط چهارم، ۱۰۸ـ ۱۱۰ چاپ تهران.
۴. ابن‌سینا: النجاة، ۴۰۱ـ ۴۰۰، چاپ مصر.

ولیکن در کتاب «اشارات» این عقیده را به شدت رد کرده و «فرفوریوس‌صوری» صاحب‌ایساغوجی (وفات ۳۰۴ میلادی) را سخت به باد انتقاد گرفته و می گوید:

«آنان را [یعنی قائلان به اتحاد را] مردی است که **به‌فرفوریوس** معروف است در عقل و معقولات کتابی پرداخته که مشائیان بر جان وی آفرین می‌خوانند، در حالی که جملگی آن سخیف و بی‌بنیاد است و خود آنها در واقع می‌دانند که گفتار خود را نمی‌فهمند و خود **فرفوریوس** نیز چنین است و یکی از اهل زمانش او را نقص کرده و او دو مرتبه این مناقض را نقض نوشته به چیزی که از اولی هم سست‌تر است!...سپس قول به اتحاد را سخیف شمرده و سخنی شعری دانسته است:

«اعلم ان قول القائل ان شیئا ما یصیر شیئا آخر لا علی سبیل الاستحالة من حال الی حال ولاعلی سبیل الترکیب مع شیء آخر لیحدث شیء ثالث بل علی انه شیئل واحداً فصار واحداً، قول شعری و غیر معقول[1] = بدان که قول به این که چیزی به خصوص چیز دیگر شود، نه بر سبیل استحاله و ا زحالی به حالی دیگر رفتن، و نه بر سبیل ترکیب با چیزی دیگر، تا چیز سومی حادث شود، بلکه بنابراین باشد که آن یک چیز بوده و پس از آن هم یک چیز بماند، قولی است غیر معقول و شاعرانه.»

* * *

نیز خدا مرید وحی و عالم است و اینجا نیز لازم است اندکی در قول او بحث کنیم چه، قول او دراین‌باره باعقیده ارسطو و فارابی ، هر دو، تفاوت دارد.

در نظر ارسطو، خدا جز ذات خود را تعقل نمی‌کند، نه اراده‌یی و نه غایتی خارج از وجود او هست، واو را سزاوار چنان است که به جزئیات علم نداشته باشد، زیرا آنها ناقص هستند و علم خدا به امور ناقصه چیزی به کمال او اضافه نمی‌کند. واگر چنانستی که اشیاء خارجی را تعقل کند لازم می‌آید که ذاتش به آن امور تقدم یابد، و این باطل است. و فارابی نیز در این بحث راه ارسطو را رفته است، و علم خدا را ـ چنانکه پیش بیان کردیم ـ مختصر به کلیات می‌داند.

اما خدای ابن سینا کلیات را ادراک می‌کند، و جزئیات را نیز، از خلال مبادی شامله آن، به نحوی کلی می‌داند تا آنجا که: «از علم او باندازه ذره‌یی درآسمانها و زمین دور نمی‌ماند[2]». و مراد او اینست که مبادی ثابت است و معرفت ثابت در ذات او اقتضای تغییر

---

۱ . ابن‌سینا: التنبیهات و الاشارات، ۱۳۶، نمط هفتم، چاپ تهران.

۲ . «...لایعزب عنه مثقال ذرة...»(آیه ۳، سوره سبأ، ۳۴)

ندارد. پس خدا به جزئیات عالم است زیرا مقدمات ونتایج آنها را می‌داند، چه او به غیب داناست. چنانکه در کتاب شفاء می‌گوید «الواجب‌الوجود انما یعقل کل شیء علی نحو کلی و مع ذلک لایعزب عنه شیء شخصی و لایعزب عن علمه مثقال ذرة السموات والارض. هذه من العجایب التی یحوج تصورها الی لطف قریحة[۱]».

یعنی واجب‌الوجود همه چیزها را بنحو کلی تعقل می‌کند، و با همه این؛ چیزی شخصی (یاجزئی) از علم او بر کنار نمی‌ماند نه در آسمان و نه در زمین.

غزالی در تهافت الفلاسفه، با این که قول شیخ را نزدیک به همین عبارت بیان کرده، با این همه باز قول شیخ را ابطال و خود او را تکفیر کرده ومی گوید: که این بیان کاملا مبهم است و به قول فلاسفه قدیم از جمله ارسطو و فارابی برمی‌گردد[۲]

* * *

از طرفی، علم و اراده و حیات هم، صفاتی نیستند که مقوم ذات او باشند ونیز در ذات او ایجاد کثرت نمی‌کند، چه علم و اراده و قدرت او بر می‌گردد به «عاقل بودن نفس او به کل». و این صفات همگی در او موجود است خواه ایجابی و خواه سلبی، زیرا چون می‌گوییم که او «عقل» و «عاقل» و «معقول» است معنای آن اینست که: وی از عالم ماده ناقص بر کنار است، و چون می‌گوییم که او مرید است، مراد اینست که او سرچشمه خیر است که شامل تمام جهان می‌شود[۳].

جز اینکه این نامها برسبیل مجاز بکار برده می‌شود، زیرا لغات انسانی ما از ادای معانی عاجز است. و به این جهت ما آن نامها را سلبی انتخاب می‌کنیم تا معنای مطلق را به وسیله آنها ادا نماییم و بطوری که مشاهده می‌فرمایید، این صفات همان‌هایی هست که شیخ از فارابی گرفته و بعضی تعالیم ارسطو را در الهیات بدان‌ها منضم کرده، و با تعابیر اهل اعتزال ـ در باب بساطت ذات و وحدانیت و نفی کثرت در هم آمیخته است.

---

۱ . ابن‌سینا: الهیات شفاء فصل ششم، مقاله هشتم ۵۸۹، چاپ تهران؛ والنجاة، ۴۰۴، چاپ مصر، (۱۳۳۱)؛ واشارات، ۱۳۸، نمط هفتم، چاپ تهران.

۲ . برای اطلاع بیشتر به تهافت الفلاسفه، مسأله سیزدهم، ۲۱۵ ـ ۲۰۴، چاپ مصر، تصحیح و تحشیه دکتر سلیمان دنیا رجوع فرمایید. در این که آیا رد غزالی درست است یا نه وارد نمی‌شویم همین اندازه می‌گوییم: ابن‌رشد این رد را نپذیرفته و قول غزالی را رد کرده و «مشاغبه» خوانده و ابن‌سینا را از این تهمت‌بری، دانسته است. «...والاصل فی هذا مشاغبة، و معنی المشاغبة: تشبیه علم الخالق بعلم الانسان...» (تهافت التهافت، ۷۰۰ ـ ۶۹۴، چاپ دکتر سلیمان دنیا، مصر، ۱۹۶۸).

۳ . ابن‌سینا: الاشارات نمط پنجم، چاپ تهران، ۱۱۱ ـ ۱۱۸.

ـ نظام جهان هستی

ـ بیان کردیم که خدا مبدع عالم و واجب‌الوجود است حال به بینیم ابن‌سینا صدور عالم را از او چگونه بیان می‌کند، ما این بحث بسیار پیچیده و معقد را بطرز زیر مورد بحث قرار می‌دهیم:

۱. **صدور عالم**: در بحث صدور عالم و بیان آن، شیخ الفاظ گوناگونی بکار می‌برد مانند: **خلق و جود و ابداع و انبجاس**[۱].

اما روشی که ابن‌سینا در بیان کیفیت صدور عالم از خدا، به آن می‌رسد، تقریبا عین روشی است که فارابی در نظریه «فیض» بدان رفته است. و در حقیقت او هم آنرا از اسکندرانیان گرفته است و خلاصه آن اینست که: «فیض» یا «ابداع» زاییده تعقل و تفکّر است، و این که: از واحد جز واحد صادر نمی‌شود. منتهی شیخ اساس این مذهب را بر آن قرار داد که میان «ممکن» و «واجب» تمیز دهد، بدین جهت موجودات را به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌کند سپس همو ممکن را هم دو نوع می‌شمارد.

الف: ممکن به ذات و آن چیزی است که وجود او بالقوه است و بوجود محسوس در نیآمده است.

و اما واجب به‌غیر، تمام کائنات محسوس است، و ممکن بالذات، تمام چیزهایی است که محتمل‌الوجود است و هنوز تکون نیافته است.

در اینجا بی مناسب نیست که نظریه فیض ابن سینا را نیز بیان کنیم باشد که بعضی تفاصیل اضافی که در نظریه ابونصر فارابی نبود روشن گردد:

خدا عقلی است که ذات خویش تعقل می‌کند و تعقل، علت وجود است. و از تعقل خدا در ذات خویش معلول اول صادر می‌شود. و چون تعقل ضروری است، صدور معلول اول نیز ضروری می‌نماید؛ ونیز چون عقل است، چیزی هم که از او صادر می‌شود، ناچار عقل است. واین لازمه طبیعت اوست، و چون خدا واحد است پس بدیهی است که صادر از او نیز واحد و از ماده، مجرد است چنانکه خود می‌گوید:

«ان اول الموجودات عن العلة الاولی، واحد بالعدد، وذاته و ماهیته موجودة لا فی مادة... المعلول الاول عقل محض لانه صورة لافی مادة، و هو اول العقول المفارقة... = نخستین موجودات که ا زعلت نخستین بر می‌آید، به عدد واحد است. و ذات و ماهیت او در غیر ماده است. معلول نخستین عقل محض است و در غیر ماده، و او نخستین عقول

---

۱. انبجس: انفجر، تفجر. (قاموس واقرب الموارد)

مفارق یعنی دوراز ماده است.»

ابن‌سینااین عقل را **مبدأاول** می‌نامد و می‌گوید که این عقل اصل کثرت است، و اگر او نبود، در عالم وجود، تعدد پدیدار نمی‌شد. و اما پیدا شدن این تعدد، برگشت آن به اعتبارات گوناگونی است که در عقل اول هست: و آن این است که او خدا را تعقل می‌نماید و بدینوسیله فیض دوام می‌یابد تا **عقل‌دوم** تولد می‌یابد، و او نیز ذات خویش را به همان روش آندو [یعنی خدا و عقل اول] تعقل می‌کند؛ که او واجب به غیر است، و بذات خویش ممکن است و از تعقل او به این که واجب بغیر است، صورت **فلک محیط** افاضه می‌شود، یا آنچه شیخ آنرا «نفس فلک» می‌گوید، و به نوبه خود از تعقل او درباره این که به ذات خویش ممکن است، جرم سماویی افاضه می‌گردد که آن جسم فلک نامیده می‌شود[۱].

و حاجت به بیان ندارد که ابن‌سینا عقل را برتر از نفس می‌گیرد، و جسم را در زیر آن قرار می‌دهد، و او به‌واسطه این هندسه فکری و جهانی، در هر یک از مراتب عقل، مقابل او را در مراتب فیض معین و بیان می‌دارد: از تفکر در ذات واجب، عقل پدید می‌آید، واز تفکر درباره عقل اول نفس افاضه می‌شود و از تفکر نفس درباره وجود ممکن، جسم پدیدار می‌گردد.

و از اینجا بر می‌آید که عقل اول مثلثی همچون ابداع است و همانا اصل کثرت است، و همو، در افلاک و در عالم محسوس مبدأ امکان است. و بر این روش این مثلث در زمان **انبجاس**، فیض عقول و نفوس واجسام را استمرار می‌دهد و پایدار می‌کند، تا در **عقل عاشر فعال** توقف کند، و آن می‌رسد به فلک قمر، و نفسی که او را تحریک می‌کند، و میان عقل اول و دهم: کره کواکب ثابته قرار دارد به ترتیب: زحل، مشتری مریخ، شمس، زهره، عطارد، و قمر. و از فلک قمر است که صورت و هیولی مایه می‌گیرد، و از آنها عناصر اربعه در وجود می‌آید و از آن‌ها عالم طبیعت هستی می‌یابد. پس همه چیز به تعقل، از خدا صادر می‌گردد و تعقل نیز به فیض تمام می‌شود. و چون تعقل ضرورتی از ضرورات ذات اوست، بنابر آن فیض نیز ضروری است، و از روی قصد و طبع صادر نشده، بلکه زاده عشق ذاتی خدا به ذات مفکره خویش است.

خدا مبدأ اشیاءاست ولیکن به‌طرف آنها سعی‌ندارد، زیرا سعی‌او برای‌رسیدن به آنها،

---

۱. بعضی گفته‌اند: عقولی که ابن سینا از آنها بحث کرده تا ۹ تاست. ولی ابن‌سینا خود در اول رساله سوم از کتاب معانی‌الزیارة آورده که عقول مفارقه فقط هشت تاست. اما چون در کتاب اشارات شماره آنها را ده دانسته و این کتاب تقریباً آخرین تصنیف شیخ است، در اقوال دیگر مجال بحث نمی‌ماند.

در وجودش ایجاد نقص می‌کند، چه در این صورت او به غایتی خارج از وجود خویش سعی می‌نماید، و نیز او به صدور اشیاء اراده نکرده، ولیکن این اشیاء به صورت فیضی آلی از او افاضه شده‌اند. و با این همه خدای ابن سینا، عالم را می‌شناسد و عالم شامل رضای اوست، و معرفت و رضاء دو پایه حب و خیر است که عوالم بالا را در برگرفته است.

از اینجا بهتر است ما نیز عنان صحبت را به دو نقطه اساسی از امور این عالم برگردانیم: که نخستین متعلق به حرکت و ارتباط اجزاء این عالم است؛

دو دیگر: مربوط به ازلیت عالم و حدوث آن.

-حرکت عالم گفتیم که همه اشیاء از واحد صادر می‌شود. ولیکن این واحد عالم را حرکت نمی‌دهد و همانا نفس است که آنرا سیر می‌دهد. چه از عقل مفارق اول، نفس کلی کون افاضه می‌شود، و نفوس عقول دیگر بهمین ترتیب افاضه می‌شود همچنانکه از عقل عاشر فعال، نفوس جزیی واقع در زیر عالم قمر افاضه می‌گردد.

و چون ابن‌سینا دو عالم متضاد وضع می‌کند که همانا **عالم عقوئل سماوی و عالم کون و فساد** یا عالم تحت قمر باشد، در واقع شکی نمی‌ماند که او نیز به طریقه «فارابی» می‌خواهد از عالم یک وحدت «هم آهنگ در حال حرکت» و «متکامل النظام» ترسیم نماید.

افلاک حرکت می‌کنند، ولی حرکات آنها ناشی از عقول نیست زیرا عقول از ماده مجرد و مفارق‌اند، بلکه نتیجه نفوس است‌و نیز حرکات آنها طبیعی و قسری نیست بلکه آنها در حرکاتشان به سوی غایتی توجه دارند. وغایت هر موجودی رسیدن به کمال ذات خودش است. حرکت این افلاک مستدیر است، زیرا این نوع حرکت کاملترین انواع حرکت است، وکمال این حرکت مربوط به اینست که: هر نقطه از نقاط دایره از وسط دایره، از نظر بعد، هر طور که بگردد مساوی است و بدین‌وسیله هر جزیی از افلاک شعور می‌یابد به این که او جزئی است مکمل برای کل، که با کل یکی است. و حرکت افلاط متفاوت است، زیرا هر یک از آنها زا غایتی است که مخصوص اوست و آن کمال ذاتی اوست. و چون کمال ذاتی در هر جزء آنها جزیی از کمال شامل باشد، معلوم می‌گردد که این حرکات با وجود تفاوت آنها، هماهنگ و ملایم با نظام کونی است، و بدینسان است که کمال فردی بذات خویش، جزء لاینفکی از کمال اشمل [= شامل‌تر] می‌شود.

و عقول هم جهت کمال ذات خود، در حرکت‌اند، و آنکه در مرتبه پایین قراردارد‌شائق رسیدن به مقام بالاست، جز این که فقط در ذات خویش تفکر می‌کنند. ونیز

به اجسام افلاک اتصال و پیوستگی ندارند، واز اینجاست که خود آنها را حرکت نمی‌دهند، بلکه اینکار را به وسیله نفوس انجام می‌دهند و به یاری «مهر» و «کین».

اما مساعدت عقول به عقل فعال جهت تنظیم عالم ما تحت قمر و جهان کون و فساد را، یک عدد **علل آلی** برعهده دارند که در اکمال نظام عمومی به سهم خود می‌کوشند[۱].

این علل نیز، افلاک را بالمباشره و به‌نفس خود حرکت نمی‌دهند، و افلاک هم، خود عالم ما را تحرک نمی‌دهند بلکه آنرا با تدبیر خود و به آنچه موافق و ملایم با **ناموس کلی** است سیر می‌دهند، و هم این تدبیر است که علت وجود آنهاست.

آری عالم کون و فساد، و ماده ناقص وکثرت فاسدرا چه رسد که با این افلاک دائم و بدین انسجام و استواری پهلو بزند و یا در کار آنها مشارکت کند؟

بلی فقط این افلاک برای رسانیدن ذات خود به وجه‌اتم با جهان تحت قمر مشارکت می‌کند تا آنچه از افراد و انواع و اجناس دارد به فعلیت برساند.

و واقع این است که تنها افراد است که تحول و تبدل می‌یابند، اما انواع، ثابتند. و چون انسان به این انواع آگاهی یافت و به اینکه عقل او جوهری ممیز است بدانجا می‌رسد که کمال انسان بر آن قائم و استوار است و بدانجا می‌رسد که باعقل فعال و سایر عقول در وحدت نظام عمومی عالم مشارکت نماید.

مسأله شر

در این بحث ابن‌سینابه نظریه فارابی می‌رسد و آن اینست که **وجود شر در این عالم عارضی است.** و به نظر او شر، ناتوانی یا نادانی یا حرمان نیست، فقط الم است و این الم نیز در واقع بسان جوشی است که در چهره خیر برآمده است! ولذا آنرا مانع از رسیدن به خیر می‌داند. و چون غایت واپسین انسان، رسیدن به کمال خویش است؛

پس رسیدن به کمال، خود «خیر» است.

به‌نظر ابن‌سینا از رسیدن به این کمال ذاتی، شری بوجود می‌آید، ولی نه چنانکه از رسیدن به مبداء کمال، آدمی را باز دارد. و هر آینه اگر نسبت علاقه‌ها در میان جزئیات نبود. البته شری هم وجود نداشت. وآنچه منشاء این شر است، بنظر ابن‌سینا **همانا ماده** است، زیرا اوست که **امکان** را متمثل می‌نماید، ونیز برای آنکه **هموست** که بنوعی اخص

۱. این **علل آلی** را، دیگران ـ از جمله طماس آکوئینی ـ از فلسفه ابن‌سینا استنباط کرده‌اند ـ اما خود ابن‌سینا از آنها به ملائکه تعبیر می‌نماید تا با مفهوم دینی آنها نزدیک باشد.

سرچشمه کثرت است، و بالتالی کثرت هم مبدأ متناقصات است و سرمایه خلل و زشتها و زشتی‌ها و بدها و بدیها!...

و این به همت انسات وابسته است که این ماده را به نیروی عقل، به ماوراء فوارق کثرت و نقش امکان بیندازد. واگر این حالت چیرگی و توان غالبیت در او نباشد، هیچ خیری در جهان زیر ماه رخ نشان نمی‌دهد وباز بر انسان است که این طاقت راکسب کند.

با همه این تفاصیل باز ابن‌سینا می‌گوید: که چون عالم کون و فساد به تبع تدبیر عقل فعال انتظام می‌یابد و چون عقل خیر است، در نتیجه شر هم عرضی از اعراض خیر است[۱].

حاصل آنکه، در طبیعت، خیر بر نظام استوار است، و نظام، قائم برسیدن فرداست به‌کمال خویش، و رسیدن به کمال هم، وابسته به ادراک آنچه برتر و بلندتر است، می‌باشد.

و در این راه، انسان را قوه‌یی ذاتی بخشیده‌اند، که از طبیعت عقل است تا بدانچه برتر است برسد و به یاری عقل فعال و با بال حدس و اشراق که وراء طور شریعت است، با تحویل آنچه در او بالقوه است به فعل، خیر شود و نیکو گردد[۲]

ـ عالم، قدیم حادث است.

فلسفه می‌گوید که: عالم ازلی است وبدایت زمانی ندارد، و ارسطو در بحث مذکور به همین عقیده بود وبه دوامر ازلی که «صورت» و «هیولی» باشد، رسیده بود.

واما در دیانت، عالم حادث است، و خدا آنرا از عدم بوجود آورده است. و قول به دوگانگی مذکور شرک است، همچنانکه با پذیرفتن این امر که عالم از «لاشیء» بوجود آمده. مبداسببیت مختل می‌شود.

صاحبنظران هم در این مبحث به بن‌بست غریبی بر خورده‌اند، عده‌یی چون الکندی به راه دین رفته و گفته‌اند که: خدا عالم را به ابداع یا احداث از عدم بوجود آورده است.

فارابی برخلاف او گفته است که: عالم ابتداء از یک هیولای معنوی ازلی موجود گشته و سپس به صورت پیوسته و آنگاه از وجود بالقوه به وجود بالفعل در آمده است.

---

۱. باید گفت: «آفرین بر نظر پاک خطاپوش باد!»

۲. بی مناسبت نیست بگوییم که: نظریه قائل به این که شردارای وجود عارضی وسلبی است واین که نقصی است به صورت کمال، از ارسطوست که حکمای اسکندرانی از و گرفته‌اند، پس از آن آباء کلیسا، آنرا معتمد خود دانسته‌اند و به‌واسطه اوگوستین St. Angustine (درگذشته ۴۳۰ م) اساس دفاع از مبدأو حدانیت و عدالت الهی شده است. (رجوع کنید به: برتراندراسل: تاریخ فلسفه مغرب *History of Western Philosophy* ۷ـ۳۵۵، چاپ دهم، لندن).

پس از این بحث‌ها، ابن‌سینا آمد و بر این رفت که: ابداع، به‌ذات خود همان انتقال ـ از ممکن به‌واجب یا از قوه به فعل ـ است، جز اینکه این انتقال را نه صورت به تنهایی انجام داده و نه ماده، بلکه این امر به‌وسیله علتی انجام گرفته که از ماده و صورت خارج است، و او همان، واجب الوجود یا «واهب الصور» است.

وبنابراین، اول کوشیده تا معنی قدیم و معنی حادث را تحدید و تعریف کند، تا از آن مقدمات به این نتیجه برسد، که میان فلسفه و دین توفیق دهد، و این است حاصل استدلال او:

قدیم بدو معنی است: قدیم به اعتبار ذات، و قدیم به اعتبار زمان.

قدیم بالذات که: علت ذات خود است، و علتی خارج از خود او، او را ایجاد نکرده و این اعتبار جز بر خدا که واجب بالذات است صدق نتواند کرد.

قدیم بالزمان

چیزی است که در زمان او را آغاز و بدایتی نیست، یعنی زمان در وجود بر او سابق نیست، جز این که نیازمند به علتی خارج از خود او است که او را ایجاد نماید، چه او خود علت وجود خود نیست، و او به ذات خویش ایجاد نمی‌شود، و این اعتبار بتمام عالم صادق می‌آید، زیرا عالم خود علت ذات خود نیست ولیکن زماناً بدایتی ندارد.

و بنابراین می‌گوییم، عالم به اعتبار زمان قدیم است، زیرا زماناً بدایتی و آغازی ندارد و می‌گوییم محدث است به اعتبار علت، زیرا خداست که آنرا ابداع کرده است و از این نظر بود که گفتیم، عالم، قدیم حادث است.[۱]

و ابن‌سینا این چنین می‌تواند بین دین ـ که عالم را حادث می‌داند ـ وبین فلسفه ـ که عالم را ازلی و قدیم می‌داند ـ توفیق دهد، به‌نحوی که پس از او نیز فیلسوفان همین راه را به پیمایند.

* * *

ـ صورت و ماده، ماهیت و وجود.

ـ بحث در صورت و ماده از نظریه فیض برکنار نیست، و در واقع دنباله و تتمه آنست.

---

۱. اما ابن رشد گفته‌است: معنای خلق، اخراج هیولی از وجود معنوی اوست به وجود محسوس خارجی آن بوسیله اتصالش به صورت. وما وقتی می‌گوییم: خدا عالم را آفرید، معنایش اینست که: او ماده را از قوه به فعل آورد، و این همان گفتار فارابی است.

واگر فیض الهی، به‌سبب امتناع از آمیزش با عالم کون و فساد در عقل فعال توقف نماید ـ در حالی که تمام عالم ما از فیضان ماده و صورت که خود از عقل فعال موجود گشته و از اجتماع آنها، اسطقسانی که موجودات زمینی از آنها تکوین یافته و پدیدار آمده‌اند، از انسان و حیوان و نبات و جماد ـ اساس هستی همه آنها در هم فرو می‌ریزد.

ابن‌سینا نیز همچون **صاحب مشائیان**[1] بر این رفته است که هر چه در عالم هست از ماده و صورت، تألیف یافته، و هرگاه که وجود صورت بالفعلی اعتبار کرده، بیان می‌دارد که ماده بالقوه‌یی موجود است چه آن هیچ وقت بالفعل یافت نمی‌شود مگر پس از آنکه با صورت اتحاد پیدا کند.

سپس در علاقه ماده به صورت بحث می‌کند و می‌پرسد که: آیا این علاقه، علاقه علت و معلولی است؟و خود جواب می‌دهد که: صحیح نیست که ماده را علت صورت بگیریم، چه او به‌واسطه صورت است که وجود بالفعل می‌یابد. سپس استنتاج می‌نماید که صورت با ماده موجود است ولیکن از او وجود نمی‌یابد[2]

بنابراین ابن‌سینا باز می‌پرسد: آیا ممکن است که صورت علت ماده شود؟ و خود جواب می‌دهد: نه.

او می‌گوید:

صورت دو قسم است: صورت مفارق از ماده و صورت ملازم با ماده. اما ولی بنحویست که صورت او را ترک می‌کند و ماده بعد از او باقی می‌ماند، و بنابراین این نوع صورت علت ماده نیست،

اما در دومی: ابن‌سینا به‌طور وضوح، بخلاف ارسطو، صورت را برهیولی مقدم می‌شمارد و وجود ثالثی را اعتبار می‌نماید که میان صورت و ماده جمع می‌کند به تعبیر او این جامع **واهب‌الصور** یا بخشنده صورت‌ها نامیده می‌شود و به‌نظر او، عقول مفارقه و عقل فعال بنوعی خاص ـ حامل «رسم صور عالم پایین» هستند، و حرکات سماوی نیز در این کار با آنها اشتراک می‌کنند تا ماده را به پذیرش این صور آماده سازند؛ و به‌این ترتیب این امور در موجودات زمینی مرتسم می‌شوند.

و چون صورت، حقیقت و وسیله تحدید و کمال نوع شیء و ماهیت او باشد، پس فرق میان ماهیت و وجود شیءِ چیست؟ و علاقهٔ آن به وجود چگونه است؟ چون ابن‌سینا

---

۱. مراد ارسطوست و شیخ آنرا در اشارات بکار برده است. (چاپ تهران، نمط هشتم، ۱۲۶)
۲. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به ابن‌سینا: الهیات شفاء، ۸ ـ ۲۳۵، چاپ تهران (۱۳۰۳ هـ.ق.).

می‌خواهد این علاقه را ظاهر کند،

موجودات را به سه قسم تقسیم می‌کند:

۱. موجودات عالم طبیعت: که وجود و ماهیت آنها متعلق به ماده است.

۲. موجودات مجرده: که وجودشان متعلق به ماده است ولیکن ماهیتشان متعلق بماده نیست، همچنان که در مثلث چنین است.

۳. واجب‌الوجود: که نه وجودش و نه ماهیت به ماده پیوستگی دارد.

و از این بیان فرقی را که در میان ماهیت و وجود قائل است، آشکار می‌دارد: یعنی تمام موجوداتی که واجب بغیر هستند در آنها ماهیت با وجود اختلاف دارد، و تنها خداست که وجود او عین ماهیت اوست.

در واقع ابن‌سینا به مذهب افلاطون رفته است که می‌گوید: وجود بر سه نوع است: وجود ناقص که متصل به ماده است و حاجت نور و حق، و وجود عقلی، که ذهن انسان او را از تمام لواحق حسی تجرید می‌کند؛ و وجود اکمل، که مقام او در عقل فعال و دیگر عقول مفارقه است.

این چنین است که عالم از ماده به صورت، به افلاک و سپس به نفوس سماوی و سرانجام به عقول مفارقه انتظام می‌یابد، که در رأس آن واجب‌الوجود قرار دارد، ولیکن چگونه آغاز این وجود به انجام آن می‌پیوندد؟ در حالی که ابن‌سینا هستی را بدو قسم متناقض تقسیم کرده است: عالم افلاک کامل، و عالم ماده ناقص؟

جواب آن است که ابن‌سینا **نفس انسان کامل** را **واسطةالعقد** [=رشته پیوستگی] این دو عالم می‌شمارد و می‌گوید:

تنها اوست که می‌تواند از عالم زمینی ارتقاء بیابد و به عالم کمال برسد آری او ست که تنها به این اتصال قادر است و لذا بحثی خاص در آن می‌پیوندد که آنرا خلاصه‌وار بیان می‌کنیم:

ـ نظریه نفس

فلسفه به نفس توجه مخصوص دارد، زیرا نفس محل ادراک و سرچشمه فکر است، و دیانت بدان توجه دارد زیرا نفس مقر ایمان است. و شکی نیست که قضیه نفس از مهم‌ترین قضایای فلسفی است، و از اینجاست که ابن‌سینا درباره آن بحثی مستوفی انجام داده و اهتمام بلیغ بکار برده است، به طوریکه در بحث خود تمام مطالب گذشتگان را نقل کرده، و

گفتارهای افلاطون و ارسطو و افلوطین و فارابی را باز گفته حتی اقـوال پـزشکان را، در آنچه راجع به وجود و ماهیت و خلود آن است یاد کرده و در کتاب نجات نیز بحث مفصلی، که خلاصه بحث او در کتاب شفاست، ایراد کرده است[1]

و بی‌گمان این مبحث یکی از عالیترین مباحثی است که شیخ کمال اندیشه و مهارت خود را در حکمت در آن به‌منصه ظهور نشانیده است چه آراء و تجارب طبی را در این راه، با روش تحلیلی ارسطویی در آمیخته و چاشنی دین و غیب و ذوق، بلکه عرفان نیز بر آن زده، ودر واقع نفس انسانی را اساس تمام ارتقاآت هستی قرار داده، و به واسطه آن فناء را به بقاء پیوند داده است.

تعریف نفس

ـ نفس، به تعریف شیخ، کمال اول جسم طبیعی آلی است[2]. و بوسیله هـمو کـمالات اولیه در صدور افعال از اجسام و حصول ادراک، ممکن می‌شود. و اجسام طبیعی در حس و حرکت مختلف الافعال و در ادراک متفاوتند و به سبب آن، مظاهر این نفس هم در نبات و حیوان و انسان، اختلاف می‌یابد، ولیکن این مظاهر مختلف به هـیچ وجـه مـن‌الوجـوه، تشکیل کثرت نمی‌دهند، و آنها فقط افاعیل متنوعی است که از قوه واحدی که غیر متجزی است صادر می‌گردد[3].

و نیز نفس صورت جسم است و قوت و کمال اوست و بوجود نمی‌آید مگر وقتی که جسم برای وجود یافتن آماده گردد، ولیکن جاودانی است و با فناء جسم، فانی نمی‌شود.

حدوث نفس

ـ نـفس صـورت جسـد است. ودر پـیش گـفتیم کـه صـورت از عـقل فـعال و «واهب‌الصور»، افاضه نمی‌گردد، مگر وقتی که ماده جسد، به سبب عمل عامل افلاک و

---

۱. ابن‌سینا: النجاة، ۲۷۴ ـ ۲۵۶، از مقاله ششم، و نیز در کتاب قانون هم، قوای نفس را به طریقه اطباء و اتصال آنرا به جسم بیان کرده، و بحثی که در کتاب اشارات کرده نیز، بسیار جالب است.

۲. نجاة، ۲۵۸. و در رساله نفس گوید:
«حد نفس آنست که او کمال اولست مرجسم طبیعی آلی را» [اعنی که آن جسم طبیعی، آلت باشد در افعال خاص، که از او باید پدید آید]. (رساله نفس، تصنیف شیخ رئیس ابوعلی سینا، ۵۳، چاپ دکتر موسی‌عمید)

۳. حاجی سبزواری گوید: النفس في وحدته کل القوی و فعلها في فعله قدانطوی، و «فعلها» ای فعل القـوی «فی‌فعله» ای فعل النفس...(منظومه حکمت ۳۰۹، چاپ ناصری).

الفت عناصر با هم، به‌نحوی مخصوص، به قول آن آماده گردد.

اثبات وجود آن.

ابن‌سینا نخستین فیلسوف نیست که در اثبات وجود نفس، بحث کرده باشد، ولی با وجود این، بیش از سابقان، دلایل عدیده برای اثبات آن ابراز و اظهار داشته است که در فکر مردم سده‌های میانه نیز به‌نحوی بارز اثر داشته است. روشن‌ترین دلایلی که ابن‌سینا در این راه برشمرده چهارتاست:

۱. **دلیل حدس.** ابن‌سینا می‌گوید: هرگاه تو به نفس خود رجوع کنی و به درون خویش توجه نمایی، در میابی که از وجود ذات خویش غافل نیستی. حتی خفته در خواب و مست در مستی‌اش، از ذات خود غافل نیستند، سپس اضافه می‌کند: که هرگاه تو متوجه ذات خود شوی در می‌یابی که «از تمام چیزها غافل گشته‌ای مگر از ثبات وجود آن!»

بیگمان این ادراک داخلی، و پی بردن بی‌واسطه آدمی بذات خویش، در واقع نخستین و روشن‌ترین ادراکات است، یعنی این ادراک، بی واسطه حواس تمام نمی‌پذیرد ـ به‌طوری که در ادراک ما از عالم محسوسات امر بدین منوال است ـ و این ادراکی است که نیازمند دلیل نیست، چه بدیهی و واضح و بی‌واسطه است.

از طرفی این ادراک از هر ادراک دیگری، که بواسطه است، استوارتر و ثابت‌تر است، زیرا این نوع از ادراک نیازمند به اقامه برهان نیست، وانگهی معرفت حدسی تمام‌تر از معرفت عقلی است، زیرا که عقل به‌واسطه حس ادراک می‌نماید، و حال آنکه ادراک حدس بی‌واسطه و واضح است.

و در جای دیگر می‌گوید:«انسان وقتی هم که در امری از امور منهمک باشد و مشغول، باز از ذات خویش آگاه است، تا بجایی که می‌گوید: این کار یا آن کار را من انجام دادم.

و در مانند این حالت، از جملگی اعضاء بدنش غافل می‌باشد. پس نفس انسان مغایر بدن اوست».

و بنابراین نفس موجود است، به دلیل این آگاهی که پیوسته بذات خویش دارد، و ادراک من بدیهی و بی‌واسطه است، ومحتاج تدرج و پیشرفت از مقدمات به نتایج نیست. و همانا نتیجه قوه حدس داخلی است. و چون هویت انسان قائم بر ادراک او و از ذات خویش است، پس این ادراک به حدس، دلیل نخستین بر وجود نفس است.

و از جمله ابتکارهای او در این مبحث، مثلی است که ذکر کرده، تا اثبات کند که ادراک من بواسطه جسد نیست، بلکه بواسطه قوه‌یی است که مغایر جسد است، بعضی از اهل نظر آنرا برهان آدمی‌پرنده یا معلق در فضاء نامیده است. [گفته‌اند این برهان را اوگوستین نیز به‌کار برده و آنرا از حکیمان اسکندرانی گرفته است].

می‌گوید: «فرض کردیم که یکی از ما توهم کند که یک مرتبه خلق شده و کامل خلق شده، ولیکن دیدگان او از مشاهده امور خارجی محجوب است یا در هوا و یا خلاء آفریده شده و به هیچ وجه فشار هوا صدمه‌یی به او نمی‌رساند تا آنرا احساس نماید. و اعضایش از هم جدا باشد و تلاقی و تماس نداشته باشد. آنگاه تأمل نماید که آیا وجود ذات خود را اثبات می‌تواند کرد؟ شکی نتوان کرد که ذات خود را موجود خواهد دانست ولیکن با آن استدلال وجود بعضی از اعضاء داخلی و یا خارجی و یا قلب و دماغ را اثبات نمی‌کند و طول و عرض و عمق اعضاء را در نمی‌یابد و اثبات نمی‌کند، بلکه تنها ذات خویش را اثبات می‌نماید».

ابن‌سینا با این مثال تجریدی می‌خواهد انسان را از این عالم محسوس که در آن است، و به نسبت با آن در می‌یابد که موجود است، جدا نماید و او را از حواسی که او را به عالم خارجی ارتباط می‌دهد تجرید و جدا کند و تمام علاقه‌های او را از این عالم بر کند و با این تجرید، او را از اعتبارات زمان و مکان و حس و حرکت، مجرد کند، و از این همه نتیجه می‌گیرد که آنکس که قوای عقلی و جسمی او کامل شد، وقتی که از تمام محسوسات ببرد و یا غافل گردد، شکی نیست که او موجود است و ادراک او از وجودش بواسطه جسدی که از آن مجرد شده، نیست بلکه بقوتی است که مغایر جسد است و این قوت، همان نفس است[۱].

۲. دلیل وحدت. احوال مزاج انسانی متنوع و متباین و پر از متناقضات است، و در حین تناقض و تباین خواستار جدایی و انقسام است، و از اینجا خللی در نظام کیهانی راه می‌یابد، و مادام که کار بر این منوال است، از وجود قوه‌یی که متنافرات را بهم نزدیک کند چاره‌یی نیست، تا این خلل را مانع گردد، و این چنین احوال متباین را در وجود تن با وحدتی منسجم و منظم با هم ارتباط دهد، و آن همانا نفس است.

۳و دلیل تذکر و استمرار. در حال حاضر، مرد احوال گذشته عمر خود را به‌یاد

۱. نگارنده نمی‌خواهد، دعوی کند که آنچه شیخ در مورد اثبات نفس گفته، همانست که دکارت فیلسوف بزرگ فرانسوی (درگذشته ۱۶۵۰م) گفته، ولی متأملان خود شباهت غریب میان دو استدلال را در می‌یابند.

می‌آورد. در حالی که هیأت جسد او تغییر کرده و علیرغم این تغییر، همواره می‌داند و می‌فهمد که او وجود دارد. و اگر غذا از او باز گیرند، و چهار یک بدنش هم تحلیل برود و در طول بیست سال تمام اجزاء بدنش تبدیل یابد و دگرگون شود، در تمام این مدت، پیوسته عالم است باین که: او، هموست. پس در انسان نیرویی است غیر جسد، که اعمال او را حفظ می‌کند، بنحوی که گذشته را به حال پیوند می‌دهد، و می‌داند که حال، استمرار ماضی است؛ به‌ذاتی واحد و هستیی واحد. و این نیست مگر به مدد قوه‌یی که این امور پراگنده و مختلف را ـ خواه در خواب و خواه در بیداری و خواه در مستی و خواه در هشیاری ـ جمع می‌نماید، و همانا این قوه متذکره که میان ماضی و حال جمع می‌کند، همان «نفس» است[۱].

۴. **دلیل حرکت و ادراک.** ابن‌سینا، در این مورد می‌خواهد که از خلال مباحث ارسطو، درباره طبیعت و نفس، دلیلی بر وجود نفس استخراج نماید.

معلم اول ثابت کرده بود که موجودت زنده ـ از سایر موجودات ـ بدو وجه تمیز داده می‌شوند، وآن: حس و حرکت است و برای ابن‌سینا هم روشن بود که در موجودات متحرک، خصوصیتی است که در موجودات غیر متحرک نیست، و نیز می‌دانست که موجودات مدرک قوه‌یی زائد بر آنچه موجودات غیر مدرک دارند، دارا هستند. و او این تمیز را اساس و پایه دلیل خود قرار داد، و استدلالی کرد که حاصلش اینست:

حرکت دو قسم است: قسری و غیرقسری، حرکت قسری در شیء از مؤثری خارجی حادث می‌گردد، و بنابراین وجود یک قوه ذاتی و محرک را واجب و فرض نمی‌کند، واز نوع این حرکت، دلیل بر وجود نفس اقامه نمی‌توان کرد.

اما حرکت غیر قسری، آن هم به نفس خویش بدو قسم تقسیم می‌شود: یک نوع همان است که در نظام طبیعت جاری است مانند: افتادن سنگ از بلندی، وآنچه از این نوع‌است؛ که وجود یک قوه داخلی محرک را لازم نمی‌آورد، و یک نوع آن، مخالف نظام طبیعت است، مانند پرواز پرنده و راه رفتن انسان، پس ناچار و بدون شک این حرکت مخالف با طبیعت و نیازمند به قوه محرکی است که زائد بر جسم است. و این قوه محرک همان نفس است.

ـ و درباره ادراک می‌گوید: بعضی از موجودات از بعض دیگر در این قوه فرق و

---

۱. در عصر جدید این روش استمرار نفس را **هانری برگسن** فرانسوی (درگذشته ۱۹۴۱م) به‌نحوی بارز شرح داده و از اهم مباحث فلسفه اوست. رجوع بفرمایید به: تاریخ فلسفه مغرب، برتراندراسل، ۷۶۲ ـ ۷۵۹، چاپ دهم، لندن؛ و سیر حکمت در اروپا، نگارش مرحوم فروغی ۳/ ۲۹۰ ـ ۲۸۷، چاپ اول.

امتیاز دارند، و بناچار این موجودات مدرک شامل قوه‌یی زائد هستند که زمانی موافق طبیعت و زمانی مخالف آن عمل می‌کنند، این قوه زائد و اراده کننده، همان «نفس»است.

ـقوای نفس.ـ اگر مصدر حرکت و ادراک، نفس است پس آن قوایی که این حرکت‌ها از آنها صادر می‌گردد کدامند؟

ابن‌سینا می‌گوید: این افعال از سه قوه صادر می‌شود که عبارتست از: **قوه نباتیه، قوه حیوانیه، قوه انسانیه** و آنها را نفس هم می‌نامد و بوجه زیر تقسیم می‌کند:

۱. **نفس نباتی**، و آن «کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که، زاده می‌شود و پرورش می‌یابد و تغذیه می‌کند». آن نفسی است که نوع نبات را تکمیل می‌کند. این نفس برای تکمیل نوع نبات سه قوه دارد، الف: **قوه غاذیه**، و کار آن اینست که اجسامی دیگر را، همانند جسمی که خود دارد، بکند، وبدل ما یتحلل قرار دهد.

ب: **قوه منمیه** آن قوه‌یی است که جسم را در طول و عرض و عمق، می‌افزاید تا در نمو و رشد به کمال خود برسد.

ج: **قوه‌مولده** و کار اینست که: جزیی از جسم را که بالقوه شبیه اوست بگیرد و در این جزء اجسام دیگری منتشر وپراگنده و آنرا بالفعل شبیه جسم اول نماید [۱].

۲. **نفس حیوانی** وآن «کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که جزئیات را ادراک می‌کند وبالاراده متحرک است.» ـ بواسطه حواس ادراک می‌کند و به‌حرکت غیر قسری متحرک می‌گردد. و انسان و حیوان در این قوه شریکند.

سپس ابن‌سینا درباره هر یک از دو قوه محرکه و مدرکه جداگانه بحث می‌کند:

اما محرکه: یا باعثه است یا فاعله.

باعثه: قوتیست نزوعی و شوقی، که هرگاه در مخیله ارتسام یابد، آنرا به جستن چیزی یا به فرار از چیزی، تحریک می‌نماید. مانند حرکت برای طلب لذت، و فرار از امر ناخوشایند و زیان‌آور.

فاعله: قوتیست که در اعصاب و اوتار منبعث می‌شود، و اوتار و رباطات را جذب می‌کند و آنها را یا متشنج می‌سازد و یا سست می‌گرداند و یا این‌که آنرا مدد می‌رساند و متوجه امری می‌کند.

* * *

مدرکه نیز بدو قوه تقسیم می‌شود: قوه‌یی که از خارج ادراک می‌کند، و قوه‌یی که از

۱. ابن‌سینا: نجاة، قسم طبیعیات، ص ۲۵۸، چاپ مصر، سال ۱۳۳۱.

داخل ادراک می‌کند.

ادراک خارجی بواسطه حواس پنجگانه ممکن می‌گردد که عبارتست از: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، پساوایی؛ و قوای مدرکه باطنی، بعضی از آنها صورمحسوسات را ادراک می‌کنند، وبعضی معانی محسوسات را.

وفرق میان این و آن اینست که صورت چیزی است که در ادراک آن، حس ظاهر با حس باطنی اشتراک دارد چه اول حس ادراک می‌نماید، سپس آنرا به نفس می‌رساند، و معنی امری است که نفس آنرا از محسوس در می‌یابد بدون آنکه حواس ظاهر با حس باطنی اشتراک دارد چه اول حی ادراک می‌نماید، سپس آنرا به نفس

۱. **حس مشترک** و آن قوه‌یی است که صور منطبعه در حواس پنجگانه را جمع می‌کند. که ابن‌سینا جای آنرا قسمت پیشین تجویف اول دماغ قرار داده است[۱].

۲. **مصوره** که آنچه را حس مشترک از صور حواس جزئیه پذیرفته، نگاهداری می‌کند، واین صور بعد از غیبت محسوسات در آن باقی می‌مانند، وآن در واپسین تجویف اول دماغ قرار دارد.

۳. **متخیله** و کار آن اینست که به اختیار میان آنچه در مصوره پدیدار آمده تألیف یا تفصیل نماید. این قوه را ـ در حیوان **متخیّله** گویند و در انسان **مفکره** ـ و مرکز آن در قسمت جلوی تجویف اوسط از دماغ است.

۴. **وهم** و آن قوه‌یی است که معانی غیر محسوس در جزئیات را ادراک می‌کند، و از این قبیل است مَجَبَّتی که بر طفل ابراز می‌شود، و یا اینکه گوسفند با دیدن گرگ فرار می‌کند. و جای آن در قسمت آخر تجویف اوسط از دماغ است.

۵. **حافظه یاذاکره** قوه‌یی است که هر چه قوه و هم از معانی، ادراک می‌کند آنها را حفظ می‌نماید و مرکز آن تجویف مؤخر دماغ است.

از این بحث واضح می‌گردد که ابن‌سینا ارتباط قوای حیوانی را به جسد مورد بحث قرار می‌دهد، واین روش تجربی او را بدانجا می‌برد که قوای نفس را در دماغ مرکزیت بدهد[۲].

ولیکن این امر فقط محدود و مقصور است به قوایی که میان انسان و حیوان مشترک

---

۱. نجات قسم طبیعیات، ص ۲۵۸.

۲. همین روشن بینی‌های علمی است که برتراند راسل فیلسوف نامدار زمان ما ابن‌سینا را از فیلسوفان تجربی مذهب بشمار می‌آورد.(← : تاریخ فلسفه مغرب، ۳۸۳، چاپ دهم لندن).

است، وآنگهی مرکزیت دادن این قوی در دماغ برهیچگونه دلیل ثابت استوار نیست[1]

باقی می‌ماند این مطلب که نظر شیخ را دربارهٔ بالاترین قوای مذکور ـ یعنی نفس انسان ـ بیان کنیم:

۳. نفس انسانی «وآن کمال اول جسم آلی طبیعی است از آن جهت که افعال مخصوصی به اختیار فکری و به استنباط خرد انجام می‌دهد، و از آن جهت که امور کلی را ادراک می‌کند».[2]

و آن به نظر ابن‌سینا دو قسم است: عامله و عالمه، و هر یک از ایندو به اشتراک اسمی عقل نامیده می‌شود.

ـ **اما قوهٔ عامله**، بدن را در افعال و اعمال جزیی و کارهای شخصی تحریک می‌کند، و در این کار متخیّله و متوهمه را بخدمت می‌گیرد، تا تدابیری استنباط کند؛ مانند استنباطات او در صناعت‌های انسانی، و نیز آرائی ابداع می‌نماید، مانند وضع مبادی خیر و شر، یا به‌واسطهٔ آن انفعالی از خنده و گریه و خجلت ایجاد می‌گردد و شایسته چنان است که این قوه را بر سایر قوای بدن تسلط باشد تا ایجاد اخلاق فاضله در فرد امکان‌پذیر شود.

- **اما قوه عالمه**، حقایق کلی را از موجودات مادی تجرید می‌کند، واز اینجاست که آنرا قوه «نظری» نامیده‌اند. واین قوه را سه مرتبه است: قوه‌یی **مطلق** یا «هیولانی» و آن امکان اکتساب فعل است، و معروف به **عقل هیولانی** است، مانند قدرت کودک برای نوشتن، که قابلیتی است پنهان در وجود او.

و **قوه‌یی ممکن**، که عبارت از استعدادی است مر تحقیق فعل را، نظیر کودکی که دوات و قلم و حروف ساده را می‌شناسد، و پیوسته او را ممکن است که فعل کتابت را بدون واسطه فراگیرد، واین قوه مقابل **عقل بالملکه** است که بدیهیات را حفظ می‌کند.

---

۱. حقیقت اینست که بحثهای مذکور ناقص بوده و در طول سده‌ها همچنان میان عالمان مورد بحث قرار گرفته است تا اینکه در اوایل جنگ دنیایی اول و بعد از آن مباحثی تجربی و اختباری در این مسائل پیش کشیده شد و اطباء و علمای نفس، به‌عنوان موضوعی جداگانه این علم شریف را مورد عنایت و توجه و پژوهش قرار دادند که امروز به صورت علمی برومند در آمده است. از مهمترین کسانی که در این کار دامن همت به‌کمر خدمت بربست، ریبوی فرانسوی و پیرژانه بودند که به‌صورت جالبی در «امراض ذاکره» مطالعه و پژوهش آغاز کردند. رش به:

Zillboorg, G and Henry, G.W.:

A History of Medical Psychology, New york, 1941.PP.219-311.

۲. ابن‌سینا: نجاة قسم طبیعیات، ۲۵۸.

و قوه‌یی **کمالیه**، و آن **عقل بالفعل** است، که پس از فراگرفتن صور اولیه، صورتهای مکتسب معقول را ذخیره می‌نماید، و هرگاه بخواهد این صورت‌ها را تعقل می‌نماید و بالفعل آنها را دارد.

و قوه‌یی **مستفاد**، که صورتهای مجرد را می‌پذیرد، و آنها را حفظ می‌کند و بلاواسطه وبالفعل آنها را صاحب می‌گردد، آنرا **عقل مستفاد** می‌گویند، و به‌واسطهٔ این قوی است که نوع انسان بکمال خویش می‌رسد.

و در بالاترین مراتب عقل آدمی، **نفس قدسیه** قرار دارد که استعداد بدان کامل می‌شود و بدل به **حدس** می‌گردد؛ و عقل، **عقل قدسی** می‌شود یعنی معرفت و شناخت رابلاواسطه از **عقل فعال** می‌گیرد، و در بلندترین پایهٔ این قوه، **نبوت** واقع است.

واین چنین ابن‌سینای طبیب، میان قوای حیوانی متصل به ماده و جسد، و میان قوای انسانی که منتهی به رهایی از آلات جسمی می‌گردد، تمیز می‌دهد، و اظهار می‌دارد که معرفت نخستین به طریق طبیعی و آلی می‌آید، و در آن اختیاری نیست، ولیکن دومین، به‌خلاف آن است، چه نفس، صورِمعانی مجرد را بطریق ارادی فرا می‌خواند و حفظ می‌نماید و ترقی می‌کند تا بدانجا که **روح قدسی** می‌گردد و از حدود مکان وعالم اجسام فراتر می‌رود.

پس بطور خلاصه تدرج و پیشرفت در معرفت چنین است: از «**عقل هیولانی**» که مستعد قبول ادراکات است به **عقل بالملکه** که قوه نزدیک بفعل می‌باشد، تا به «**عقل بالفعل**» که صوری راکه در ملکات دیگر تعقل می‌نماید، ذخیره می‌کند، پس از آن «**عقل مستفاد**» که حقایق را از پوشش‌ها یا ملابسات مادی آنها تجرید می‌کند و معرفت برای او از **عقل فعال عاشر** افاضه می‌گردد، تا برسد به **عقل قدسی**، که حقایق را به **حدس والهام** در می‌یابد و ادراک می‌کند.[1]

وحدت نفس.

در این مبحث، شیخ می‌خواهد اثبات نماید که این قوی با وجود تنوع و تفاوت

---

۱. ابن‌سینا عقل اول را به مشکوة و دوم را به زجاجة و سوم را به مصباح و چهارم را به نورکامل تشبیه کرده، واین مطلب را از (آیه ۳۵ سوره نور، ۲۴) اقتباس کرده است.

این مطلب را به تعبیر شعری چنین گفته‌اند:

انما النفس کالزجاجة واله　　لم سراج و حکمة الله زیتٌ
فاذا اشرقت فانک حی　　واذا أظلمت فانک میت!

وظائفشان کثرت ندارند، وجز این نیست که مظاهری مختلف از نفس واحدی هستند.

زیرا اگر صحیح باشد که غضب یک چیز و حدس چیز دیگری است، باید غضب ـ مثلا ـ از طریق حس بیاید، بنابراین اگر درست است که مبدأ غضب غیر از مبدأ حس است، وقوه غضب حس نمی‌کند و قوه حس به مبدأ واحدی بر می‌گردند که از آن متفرع شده‌اند، و این مبدأ شامل‌تر، همان نفس است.

وانسان، از تن و روح تشکیل یافته است. و پیش هم ثابت شد که جسد مبدأ افعال انسانی نیست، زیرا اعضاء به‌خودی خود حس نمی‌کنند، و تنها بواسطهٔ نفس است که حس می‌نمایند، و این قوه جایگزین در درون آدمی است که اعضای او را آلت افعال و انفعالات خود قرار می‌دهد. و هرگاه به‌دقت بنگری، آشکار می‌گردد نفس نباتی در حیوان از نفس حیوانی مستقل نیست، و آن هردو در انسان، از نفس انسانی جدا نیستند،بلکه تمام آنها متعاون و متداخل و متکامل هم هستند، که ذات واحدی را تألیف می‌کنند و مبدأ واحدی ایجاد می‌کنند. وبنابراین، اینجا وجود واحدی است که قوای آن متعدد است و وظایفش گوناگون ولیکن، اصل یکی است.

خلود نفس

مسأله خلود نفس، از اهم مباحث فلسفه است. و صاحبنظران قدیم هم همواره در آن بحث می‌کرده‌اند. افلاطون در رسالهٔ «فدون» خلود آنرا اثبات می‌کند.[1] و ارسطو در این باب رأی استوار و جازمی ندارد، چه نفس را از جهتی ـ بفناء بدن ـ فانی می‌شمارد، ولیکن از جهت دیگر به خلود عقل می‌رود، و هوشمندان می‌دانند که عقل، بالذات، تعبیری از تعابیر نفس است وبدیهی است که متفکران وپیروان مکتب روحی، نفس را جاویدان می‌دانند، وآنرا برتر از تمام چیزهایی که فانی می‌شود می‌شمارند هم چنانکه در نظر اسکندریان و پس از آنها در نظر «فارابی» حال بر همین منوال است.

ابن‌سینا هم در دوره‌یی زندگی می‌کرد که افکار متناقض ونحله‌های گوناگون وجود داشت و او را بخود مشغول می‌داشت: یکی ملحد بود و در فلسفه مادی آنروز خلود نفس را انکار می‌کرد و آنرا همچون آلات و اندامهای آدمی عرضی زائل می‌دانست که فانی و گذرنده است.

---

۱ ـ برای خواندن این رساله افلاطون، رش به: حکمت سقراط و افلاطون، ۲۷۲/۱ ـ ۱۹۸، مکالمه فیدون، ترجمه حکیم مرحوم محمدعلی فروغی، چاپ دوم، تهران (۱۳۱۶ هـ.ش.).

دیگری قائل به تناسخ بود، و خلوص نفس را در حیاتهای متوالی و گوناگون می‌پنداشت، تا آنکه نفس به طهارت و پاکی نهایی برسد، و در خلود بماند. اما ابن‌سینا فناء و انحلال نفس را، رد و تناسخ را ابطال کرد و باطل دانست، و بقاء نفس را چند دلیل ایراد کرد که معظم آنها از گذشتگان است و از آنجمله است:

الف ـ نفس جوهری بسیط است، و بسیط، به خلاف مرکب، نیازمند مکونی نیست که اجزاء آنرا ترکیب کند، و نیز بسیط منحل و فاسد نمی‌شود. پس نفس هم حیاتی است، که طبیعت آن منافی با مرگ است، و هیچ‌گونه استعدادی برای فناء ندارد، و قبول فساد هم نمی‌کند، و بنابراین امور که گفتیم نفس بسیط حی، حتماً جاودانی است.

ب ـ جسم علت نفس و سبب قوام آن نیست. و پیش هم گفتیم که نفس امر جسم را تدبیر می‌کند و او را به سوی فعل و ادراک می‌کشاند. از اینجا بر می‌آید که نفس مربوط به مقوماتی خارج از جسد است، و بنابراین جسد فانی می‌شود، و با فناء آن نفس فانی نمی‌گردد.[۱]

جز این که این خلود شرایطی دارد، چه «نفس عالم» چاره‌یی نیست جز این که پیوسته از جهالات برتر رود و از سرزمین شقاوت و شوربختی مادی رفعت پیدا کند، و در نردبان معرفت عقلی ارتقاء جوید، تا او را ممکن شود که در حیات دنیا به سعادت اخروی نایل گردد و به زندگی جاودانی دست یابد و این سخن ما را بدانجا می‌کشاند که دربارهٔ اموری که این سعادت را ممکن می‌کند سخن بگوییم. و به‌نظر ابن‌سینا بی هیچ گفتگو مهم‌ترین آنها «تصوف عقلی» است.

ـ مقام تصوف در فلسفهٔ ابن‌سینا

در پیش دیدیم که ابن‌سینا «خوش‌بین» است، چه پیوسته متوجه عنایت الهی است، که شامل حال تمام هستی است، و عالم را به برترین و بهترین نظامها منظم کرده است، و بنابراین شرامری سلبی ونسبی است که، در عالم ممکنات عارض شده است، و فقط در کمال جزئیات به‌منزلهٔ نقصانی تواند بود.[۲] و چون خیر، عمومی است، و خدا، مصدر این

۱. بعضی از منتقدان برای برهان اول خرده گرفته و گفته‌اند: که آن مبنی بر امری است که خود نیازمند دلیل است، زیرا گفتن این که «نفس عنصر بسیطی است.» خود ثابت نیست، و بر برهان دوم این اشکال وارد است که: معلوم نیست فناء جسد، مستلزم فناء نفس نباشد.

۲. شفاء، الهیات، ۴۷:

«فیه ما یدل علی ان الشر بالحقیقة والذات لیس الاالعدم...»

خیر است، پس رسیدن به برترین انواع سعادت هم به شناختن این خیر منوط است. ولیکن چگونه به این شناسایی دست یافت یا به آن سعادت توان رسید؟

ابن‌سینا در **سعادت مذهب افلاطون** را می‌پسندد، بدین معنی که می‌گوید مبدع اول بسبب کمال خود، ذاتاً سعید است. و در درجهٔ بعد از او، از لحاظ سعادت، عقول مفارقه قرار دارند، زیرا به او همه نزدیکترند،و هر اندازه به او نزدیک می‌شوند، شوق و عشق و بهجت آنها زیادت می‌یابد، و هرگاه از او دور می‌مانند، این شور و عشق درجه به‌درجه کمتر می‌گردد.

از این مطالب که بیان شد بر می‌آید که: تعقل به ذات خود، اصل «سعادت» است. ولیکن ماده در عالم امکان نفوس انسانی را از تعقل و سعادت بدور ساخته است.

بنابراین گفتار، نفوس دارای مراتب می‌شوند:

نفوسی هستند که در عالم طبیعت انهماک دارند و غوطه می‌زنند، و در واقع آنها بدبخت‌ترین آفریدگانند.

نفوسی هستند که در دو جهت ربوبیت و سفالت سرگردانند، گاه به سوی آن بالا می‌روند و زمانی روبه این‌سو می‌آورند که حضیض شهوات است.

و بالاتر از این نفوس، **نفوس صوفیان عاشق است که به بهری از کمال رسیده‌اند، و نفوس آنها طوری است که اگر احیاناً یکی از آنان آنی از او دور شوند، دوباره مشتاقتر می‌شوند، و همین شوق به‌کمال، در جان آنها آتش بر می‌افروزد و عذابی می‌آفریند، که اگر چه دردناک است دلپذیر و زیباست.** بااین شوق آنها هر چه جز معشوق باشد پس پشت می‌اندازند:

عشق آن نوریست کو چون برفروخت		هرچه جزمعشوق، باقی جمله سوخت.

بنابراین بیان، سعادت نفس انسانی قائم بر تامل کمال و ادراک مبادی کلیه و عقول مفارقه می‌گردد برترین و اصلان به این حالت همانا عاشقان عارف از اصحاب مقامات هستند که «پوشش‌های کالبد خاکی را بدریده و بشکسته‌اند، و از آن متوجه به عالم قدس گشته»[1] و به قول مولوی «جانشان به سوی عالم بالابال گشوده است»، و به مشاهداتی رسیده‌اند که زبان بشر از بیان آن ناتوان است. و از اینجاست که گفته‌اند:

هر چه گویم عشق را شرح وبیان		چون بعشق آیم خجل باشم از آن.
هرچه گویم عشق از آن بالاتر است		از محیط فهم انسان برترست.

---

۱. الاشارات، ۱۵۱ «...وهم فی جلابیت، من ابدانهم قد نضوها و تجردوا عنها الی عالم القدس...»

خـود قـلم انـدر نـوشتن مـی‌شتافت   چون به‌عشق آمد قلم برخود شکافت[1]

ابن‌سینامتصوفه را در مراتبی چند قرار داده است.

نخستین: زاهد که از متاع دنیا و نعمت‌های آن روگردانده است،

دومین: عابد، که هماره در کار عبادت و راز و نیاز است،

سومین: عارف، که پیوسته به فکرت خود در عالم عقول جولان می‌نماید.[2] و گوش دارد تا به‌نور حق آغشته شود، او حق را بخاطر حق می‌جوید، و در آنچه می‌جوید برتر می‌رود و می‌رسد بدانجا که می‌رسد.[3]

سپس شیخ روش عارفان را به زبان اهل تصوف تتبع می‌کند، که چگونه ناپاکی‌های تن را به ریاضت می‌زدایند تا احوال سعادت روحی در ایشان زیادت می‌شود و می‌گوید: در میان آنها یکی مرید است که خود را ریاضت می‌دهد و بحق متوجه است، تا از نور حق خلسه‌هایی بر او پدیدار آید، که اوقات زودگذر و خوشی هستند، و همچون برق، رباینده و ناپایدار. و چون اینحال بر او لامع گشت، او را پژمردگی دست می‌دهد و مریدرا در ایـن حال **مخطوف** یار بوده می‌نامند. و هرگاه این اوقات استقرار یابد، ومشاهدهٔ آن روشـنایی دراز بپاید، مخطوف، **مألوف** می‌گردد.

و بر این منوال، از حال بحالی می‌رود تا بخدا نزدیک می‌شود، و بهاء و روشنی مبدأ اول را دیدار می‌کند، سپس از نفس خود غایت می‌شود و آنرا فراموش می‌کند، و این مقام، برترین درجات **سلوک** است.

این چنین است که وصول محقق می‌گردد ولی با سخن بشـری وصـف نـمی‌شود و معنای آنرا جز **اهل مشاهده** در نمی‌یابند، زیرا **تعبیر از حال وصول** چیزی است و **مشاهدهٔ این حال**، چیزی دگر.

از آنچه گذشت، آشکار گشت که بنظر «ابن‌سینا» نفس انسانی می‌تواند به این **آنات سعیده - وقت‌های خوش** برسد، و آن هم در همین زمین خاکی؛ جز این که ادراک آن مشروط به اینست که سالک علوم را بکمال بداند و لذت‌های پست این جهانی رابدور انـدازد، و

---

۱. مولوی: مثنوی، ۸۹/۱؛ ۲۱۴/۲، چاپ علاءالدوله.

۲. اشارات، ۱۵۱، چاپ دانشگاه: «المعرض عن متاع الدنیا و طیباتها یخص باسم الزاهد و المواظب علی فعل (اونفل) العبادات من القیام والصیام و نحوهما یخص باسم العابد، و المنصرف بفکرة الی قدس الجبروت مستدیماً لشروق نورالحق فی سره یخص باسم العارف ــ و قد یترکب بعض هذه مع بعض.»

۳. برای اطلاع بیشتر از این مطالب به: نمط نهم اشارات موسوم به «فـی مقامات العارفین» رجـوع فـرمایید ۸ــ۱۵۱، چاپ استاد محمود شهابی، دانشگاه تهران (۱۳۳۹).

فضایل عالیه را ممارست و مشق کند، و همچنانکه **افلاطون** آنرا در باب معرفت فلسفی، که همراه و مقرون با این زندگی و عمل نیکوکارانهٔ ماست، بیان کرده است.

ولی کار بدین حد تمام نیست، چه نفس جاودانی است، ودر همین جاودانگیش یا ثواب بزرگی می‌یابد یا کیفر تلخ و دردناکی! و ثواب و عقاب او درگرو اعمالی است که در زمین انجام داده، زندگانی او در عالم سماوی جز استمراری از این زندگی زمینی نیست و بدیهی است که حال بر این منوال خواهد بود، و اعمال او نیز دنبالهٔ همین اعمال این جهانی او خواهد بود، و شیخ این مطلب را در کتاب «**المبدأوالمعاد**» بیان می‌دارد. آنگاه احوال جاودانان حیات ابد را وصف می‌کند.

ـ آن‌کسان را که به **فضیلت عقل** رسیده‌اند، درجهٔ عالی سعادت است، و اینان همان عارفانند، که برترین حال و سعادتمندانه‌ترین حیاتی آنانراست،

ـ و در دنبال این گروه، جاهلانند، که ایشان «اهل سلامت»اند.

و مرتبه ایشان در سعادت، پست‌تر از مرتبه عارفان است، ولیکن حال آنکه از عالمان بدکردار بهتر خواهد بود! پس نفس ساده، از نفسی که کمال را بشناخت و بدان مشتاق نشد، برتر و بهتر است:

ترسم که روز حشر عنان بر عنان‌رود تسبیح شیخ و خرقه رند شرابخوار [1]

ـ و از تمام آنان پست‌تر، حال کسانی است، که در دنیا کارهای بد زیاد کنند زیرا آنان به هیچ وجه روی اهل نجات نیستند، و هماره بدبخت باشند.

* * *

و چون ثواب و عقاب دو حالت روحی باشد، معنایش این می‌شود که سعادت اخرویی که شیخ از آن سخن می‌دارد، کاملا روحی است، و شفاوت نیز چنین است یعنی: روحی است.

و این سخن از اهم بواعثی است که غزالی را به تکفیر فیلسوفان بر انگیخته است، چه غزالی از این سخن چنان استنتاج کرد که فیلسوفان حشر اجساد را انکار کرده‌اند، و معاد را تنها روحی می‌دانند، چه این سخن ـ در پیش او ـ منافی با اصول ایمان است [2].

---

۱. حافظ: دیوان، ص ۱۶۷، غزل ۲۴۶.

۲. ابن‌سینا سخنی ندارد که در آن به تصریح حشر اجساد را انکار کند، لیکن کسی را که بخواهد، کیفیت حشر اجساد را بفهمد او را به شریعت حوالت داده است و می‌گوید که: فلسفه متعرض آن نمی‌شود و عین عبارت او در شفاء و نجات چنین است:

ادامه پاورقی در صفحه بعد

با همهٔ این توضیحات، ابن سینا خود شخصا از اهل تصوف نیست، زیرا تصوف او مبتنی بر فلسفهٔ حدسی او است و مکمل مکتب مشائیان، ولیکن شکی نتوان کرد که برای ماده از روح مدد گرفته و برای منطق از شوق استمداد کرده و برای معرفت عقلی از قوه حدس یاری خواسته است وبدینسان فلسفهٔ خویش را بنحوی جالب رنگ‌آمیزی کرده است.

وای بسا بهترین نمونهٔ تصوف اشراقی حدسی شیخ با روشن‌ترین خصائصش، در دو رسالهٔ **قصه سلامان وابسال** و **رسالة الطیر** او جلوه‌گر است[۱].

ـ نبوت

در نظر فیلسوفان وحی پیامبر برترین تعبیری است که عقل انسانی با مشارکت و یاری عقل فعال بدان می‌رسد؛ و طبیعت، پیامبر یا نبی را به‌مزایایی مخصوص گردانیده که رسیدن به این مرتبه را برای او آسان کند. از طرفی این موهبت بزرگ را عوامل تکوینی عملی و ضروری که تابع نظام عالم است تکمیل می‌کند که سخت عظیم است و آن عمل رسالت است که شامل شرایعی است که ویژهٔ هدایت اقوام و گروههاست. و در رأی صوفیان نبی ـ یا حقیقت محمدی ـ عبارت از انسان کاملی است که وجود نیز از او تقوم و هستی گرفته و تفرع یافته است.

و بعقیدهٔ سلف، نبوت بخششی است خدایی، که آنرا به هرکس از بندگانش که برگزیند می‌دهد، و او را رسول خویش می‌کند تا تعالیم او را ابلاغ کند.

و شاید فارابی نخستین کسی است که نبوت را به صورتی علمی مورد تحلیل و بررسی قرار داد ـ چنانکه پیش از این گذشت ـ[۲]

پس از او ابن‌سینا آمد و گفتار فارابی را اقتباس کرد و آنرا در نظام فلسفی خویش وارد کرد، و یک نوع وحدت و هم آهنگی جدید به آن داد و در این باره افکار جدیدو

ادامه پاورقی از صفحه قبل

«یجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع و لا سبیل الی اثباته الامن طریق الشریعة و تصدیق خبرالنبوة و هو الذی للبدن عندالبعث و خیرات البدن و شروره معلومة لایحتاج الی ان تعلم. وقد بسطت الشریعة الحقة التی أتانابها نبینا المصطفی محمد حال السعادة و الشقاوة التی بحسب البدن، ومنه ماهو مدرک بالعقل و القیاس البرهانی و قد صدقته النبوة و هوالسعادة و الشقاوة الثابتتان بالمقاییس اللتان للانفس.» کتاب الشفاء، قسم الهیات، ۲۳۴، چاپ تهران؛ و کتاب النجاة، قسم الهیات، ۴۷۷، چاپ مصر ۱۳۳۱.

۱. از رساله اول در اشارات نیز نام می‌برد، و در نمط هفتم.

۲. آراء اهل المدینة الفاضلة، چاپ مصر، ۲۹ ـ ۱۹؛ و ترجمه فارابی در همین کتاب حاضر.

سخنان تازه هم آورد. چه گفتیم: ابن‌سینا قائل به چهار عقل بود: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. و گفتیم کار این عقل مستفاد آن بود که همچون آیینه‌یی صور معقولات مجرده در آن منعکس می‌گردد، و به‌واسطه او معرفت صوفیانه و حدس عقلی حاصل می‌شود، و نیز به‌واسطهٔ هموست که عقل فعال و هر چه از عقول مفارقه برتر ازوست مدرک واقع می‌شود. و اینجاست که عقل مستفاد، «عقل حدسی» می‌گردد، و به‌واسطهٔ اوست که پیامبر یا «نبی» وحی را از «عقل کلی» می‌گیرد.

جز این که ابن‌سینا مبدأ عقول مفارقه را، به فکرت فرشتگان ربط می‌دهد، تا واسطه‌یی میان مبدأ و وحی نبوی بیابد. و همانطور که عقول با وجود اختلاف نامهایشان یکی بیش نیستند، فرشتگان نیز چنین‌اند، که هر کدام به‌ذات خود حامل امری هستند، ولیکن با هم، به صورت جوهری هستند که قبول انفصال نمی‌کند. و شیخ در رسالهٔ «حدود» ذکر کرده است که:

«فرشتگان جوهرند و زنده‌اند و بسیط و عاقل و جاودانی هستند و گفتاری ویژه خود دارند، و میان خدا و اجسام زمینی واسطه‌اند؛ و نیز فرشتگان را در چند مرتبه قرار می‌دهد: بعضی عقل دارند، برخی دیگر نفس دارند، عده‌یی هم دارای جسد هستند، و آنها جملگی در نقل وحی برای «نبی» شرکت و همکاری دارند، هر کس بقدر همت و بمرتبهٔ خودش.»

به هر تقدیر، نورانیت وحی از عقل فعال صادر می‌شود، از این رو وحی گاهی در انسان مزبور عقل او را مورد خطاب قرار می‌دهد، و زمانی مخیلهٔ او را.

و از سخن‌های او چنین بر می‌آید که: تنها پیامبران به تلقی و پذیرش این فیض‌لدنی مخصوص نیستند و اولیاء و عارفان نیز از آن بهره‌مند می‌شوند.[۱]

جز این که پیامبران این فیض و وحی را به حکم طبیعت و فطرت پذیرا می‌آیند، در حالی که اولیاء و عارفان به حکم ریاضت بدان می‌رسند. پیامبران به این وحی مفطور هستند، چون‌که در نظام هستی کار آنها با نظام کون هم آهنگی دارد. و از اینجا بر می‌آید که نبوت، در نظام هستی امری عمومی و ضروری است.

سپس در نبی شرایطی لازم می‌داند که از جمله آنها: صفاء عقل، کمال مخیله و قدرت بر اخضاع و واداشتن مردم به‌فرمان برداری را می‌توان نام برد.

اما بواسطهٔ صفاء عقل نبی می‌تواند وحی را از فرشتگان و عقل فعال بگیرد،

۱. واین فکر، شبیه عقیده صوفیان است در باب کرامت.

و اما **کمال مخیله**، چیزی است که نبی را در مشارکت با فرشتگان یاری می‌رساند و آن را بروی ممکن می‌سازد، تا اصوات آنان را بشنود و **علم** را در آن به **وحی** تحویل نماید. و برای نفوس عادی، رسیدن و یا تمثل به عوالم علوی را ممکن سازد، خواه بوسیله خواب، خواه بوسایلی دیگر. پس شایسته چنین است که نفوس انبیاء از اوهام محسوسات برکنار بمانند، و با نفوس آسمانی مشارکت کنند و رموز و استعارات را از آنها بگیرند.

و اما **قدرت بر اخضاع**، مربوط به اعمال خارجی اوست که صحت رسالت بدان ثابت می‌گردد.

و هم به‌نظر او نبوت، وجودش بچند دلیل ضروری است:

یکی **دلیل فلسفی** است، که چنانکه در پیش گذشت، شیخ نبوت را قسمی مکمل برای **نظام هستی** می‌داند، و در جایی از کتاب **نجاة** بصراحت گفته است: فرستادن پیامبران برای راهنمایی مردم از انحنای زیر پا برای درست راه رفتن لازم‌تر است.[۱]

دوم «دلیل ارشادی» است که نبی، مؤمنان را به وسیلهٔ آن دلیل، به این نظام نزدیکتر و آشناتر می‌سازد.

پس در این صورت از وجود نبی گزیری نیست تا شرایع را ابلاغ نماید و دادگری را در میان مردم استوار و پابرجا کند، و آنانرا به راه راستی که نجات آخرتشان بدان وابسته است راه نماید، و از این بیان روشن می‌گردد که رسالت پیامبر دارای دو جنبه است:

یکی: **جنبه نظری** است که غایت آن نشر مبادی تعلیم آسمانی و حقیقت نبوت واثبات وجود خدا و حیات آخرت است، و چون مردم در فهمیدن این حقایق متفاوتند، چاره‌یی نیست که نبی آن حقایق را در قالب «تشبیهات» و «صورت‌های افسانه‌یی» و «قصص» بریزد تا به افهام عامه نزدیک گردد.

دو دیگر: **جنبه عملی** است، وآن امری است که جز «نبی» هیچ کس نمی‌تواند، زیرا تنها اوست که به عالم افلاک سماوی و جهان بالا اتصال دارد.

و اما اعمال بشر، از نماز و روزه و جهاد وحج و زکوة و غیره، اینها اموری هست که بشر به‌وسیله آنها به خدا تقرب پیدا می‌کند و اهم آنها نماز است که وسیله نزدیکی

---

۱. مثلا راجع به ضرورت وجود نبی یکجا می‌گوید:
«فالحاجة الی هذا الانسان فی أن یبقی نوع الناس و یتحصل وجوده، اشد من الحاجة الی انبات الشعر علی الاشفار وعلی الحاجبین و تقعیر الاخمص من القدمین و اشیاء اخری من المنافع التی لاضرورة فیها فی البقاء بل اکثر مالها آنها تنفع فی البقاء...» کتاب النجاة، قسم الهیات ۴۹۹، چاپ مصر، ۱۳۳۱؛ و کتاب الشفاء، الهیات ۶۴۷، چاپ طهران.

بخداست.

وبدین طریق معرفت نفس تکمیل می‌گردد،و فیض مقدس بر او باریدن می‌گیرد تا بدانجا که به سرمکنون و راز پنهان خود برسد، و عالم ملکوت و جبروت بر او متجلی گردد، و همانند این نماز را پیامبر در شب معراج گزارد[1].

ـ اجتماع از نظرگاه ابن سینا

ابن‌سینا یک نظام اجتماعی کامل، که با آن همچون افلاطون و فارابی نظام فلسفی خود را تکمیل نماید، وضع نکرده است، و کتابی معروف که مخصوص سیاست باشد ننوشته است، ولیکن در این باب آراء و عقایدی ابراز داشته و سخنانی گفته که جامعترین آنها مطالبی است که در آخر کتاب الشفاء آمده است. شیخ در دو فصل «فی الخلیفة و الامام و وجوب طاعتهما و الاشارة الی السیاسات و المعاملات و الاخلاق»، و «فی عقد المدینة و عقدالبیت[2]» بعضی مطالب گفته ـ و اگر چه این مطالب پراگنده هست ـ بنحوی از انحاء بنظام فلسفی او مربوط می‌شود، شیخ اینجا و آنجا ـ البته پراگنده ـ به برخی از عقاید و آراء افلاطون و فارابی متکی می‌شود و یا به آنها اشاره می‌نماید، که در بعضی مواضع، وقایع عصر و تأثیرات آن بنحو واضحی به‌چشم می‌خورد، و بهتر است، در اینجا خلاصه‌وار، بخشی از آنها را بیان کنیم.

ـ تفاوت و تعاون

ابن‌سینا می‌گوید: حیات انسان با حیات حیوان اختلاف روشن و بارزی دارد زیرا حیوان، بر طبق غریزه خود زندگی می‌کند و همیشه تابع آنست و از این‌رو، حاجت‌های او یکنوع وحدت دارد، ولیکن انسان این طور نیست چه صناعت‌هایی که خوراک و پوشاک و مسکن او را تأمین و آماده می‌کند، گوناگون و متنوع است، و لازمه آن استنباط و تفکر است، و از این نظر حاجات او گوناگون وبسیار است. و از اینجا لازم می‌آید که اجتماع به تعاون افراد قائم باشد،و این تعاون هم ممکن نمی‌گردد مگر با تفاوت کفایت‌های افراد، و این تفاوتها بذات خود حکمتی خدایی است. چه اگر مردم همه پادشاه بودند همدیگر را هلاک می‌کردند، و اگر در فقر و نیازمندی یکسان بودند از رنجوری وتنگدستی می‌مردند،

---

۱. برای اطلاع بیشتر و دقیق از این مبحث رجوع بفرمایید به کتاب الشفاء، قسم الهیات ۶۴۶ تا ۶۵۰ چاپ تهران؛ کتاب النجاة قسم الهیات ۴۹۰ تا ۴۹۸، و ۴۹۸ تا ۵۰۸؛ و به کتاب اشارات نمط نهم.

۲. کتاب الشفاء قسم الهیات ۶۵ تا ۶۵۳ چاپ تهران؛ و نیز از ۶۵۳ تا ۶۵۷، که آخر شفاء است.

و اگر جمله بی‌نیاز بودند، هیچ‌کس دیگر را بزرگ نمی‌داشت و خدمت نمی‌کرد و بنابراین برای **مسؤولیت اجتماعی** اشتراک و تفاوت لازم است.

نظام شهر یا مدینه

ـ ابن‌سینا، مجتمع [۱] را بر سه طبقه تقسیم کرده است: مدبران، صنعتگران، نگاهبانان. و هریک از این طبقه در اجتماع کاری و شأنی مخصوص دارند که بدان ممتاز و شناخته‌اند، و به وسیله همین گروهها «کار عموم» انسجام دارد: همانند آنچه در «نظریه فیض» خوش‌بینانه او دیدیم که عمل اجزاء مکمل اجزاء نیز بود.

ونیز همو می‌گوید که مدبری لازم است تا سنت‌ها و شرایعی برنهد و او به‌منزله «رأس جسد» و یا سر در تن است. و چون از لوازم این مدبر این است که سنت و عدل در او جمع باشد، پس کار او این است که رعیت را به خدا راه نماید، و آنانرا بر عبادت برانگیزد، و از شرشان دور سازد، و با نیروی عدل و داد هر حقی را سالم نگهدارد، و نیز از کارهای او اینست که برای حراست مرزها ابزار جنگ فراهم نماید و دخل و خرج را ضبط کند، و او همچون خلیفه در آنچه تدبیر می‌کند مطلق الاراده است و در سیاست استقلال دارد. همچنین سلطان می‌تواند و باید اطاعت از جانشین خود را بر مردم بقبولاند، و انتخاب جانشین نیز از طرف او باشد و مردم مجبور باشند که از جانشین او نیز اطاعت کنند [۲]. و شرط می‌کند که او باید عالم و عفیف و شجاع باشد، و در برابر سیاستگران تباهکار، مقاوم و پایدار باشد، و میان علم و عمل جمع نماید، تا شایسته باشد که امور مردم و بندگان خدا را وکالت نماید و بی‌شک بارزترین کار او اینست که هر یک از افراد مجتمع را بکار خود آگاه و متوجه نماید. و بدین‌طریق ابن‌سینا از بطالت و کارهای ناپسند و تباهکارانه همچون قمار کردن و زنا و دزدی و رباخواری نهی می‌کند.

و هر فرد، از هر طبقه باشد، واجب است که عادات پسندیده و اخلاق فاضله‌یی که

---

۱ . مجتمع را بمعنی society آورده است.

۲ . ابن‌سینا اشاره می‌کند که: جانشین برگزیدن این مدبر، یا به نص است یا به اجماع. ولیکن این‌کار به نص صوابتر است؛ و واضح است که این عقیده با مذهب شیعه، و موقعیت سیاسی خود او موافق است، چه اهل سنت در این راه به بیعت و اختیار یا انتخاب رفته‌اند. «ثم یجب أن یفرض السلطان طاعة من یخلفه، وان لا یکون الاستخلاف الا من جهته... والاستخلاف بالنص اصوب فان ذلک لایؤدی الی التشعب والتشاغب والاختلاف...» (الشفاء،«الهیات»، ۶۵۴).

«رئیس شارع»، سنت کرده و وضع نموده پیروی کند و از اینجاست که ممکن است که در نفوس آنان اعمال جمیل و نیکوکارانه ریشه بگیرد. و جملگی آنان برای زندگی سعادتمندانه رستاخیز آماده بشوند. جز این که «ابن‌سینا» در همه آنان این توانایی را نمی‌بیند و لازم هم نمی‌داند که حقایق فلسفی را فهم کنند و عقول مفارقه را ادراک نمایند؛ همچنانکه فارابی لازم می‌دانست! و فقط آنانرا بر آن می‌خواند که تا حدود توان و قدرت خود به اکتساب کمالات انسانی بکوشند، و آن‌کس که فلسفه را نفهمد، کمال ذات او باتطبیق رفتارش به احکام شرعیه ممکن خواهد بود. ولیکن آن‌کس که از سنت سرپیچی نماید، و مخالف احکام رئیس شریعت باشد، باید در دنیا محاکمه شود و در آخرت هم مستوجب عذاب است.

سپس شیخ از مصادر مال در مدینه سخن می‌گوید، و آنرا بر سه نوع می‌داند: نخست مالیات، دوم غرامات که برجنگجویان هوسناک می‌بندند، و سه‌دیگر غنائمی که از اموال مخالفان سنت می‌گیرند. و لازم می‌داند که این مال در خزانه دولت سپرده شود، که از آن مخارج لشکریان و موظفان و نگاهبانان تأمین گردد و از پای در افتادگان و بیماران پرستاری شود و در راههای مصلحت اجتماع خرج شود. و این نظام عادلانه باید پیوسته **بنا بر اعتبار دوگانه استوار و قائم باشد: هرکس فلسفه بفهمد، طبق اصول آن، و هرکس نفهمد بر طبق مبادی دین رفتار کند. پس عجب نیست که ابن‌سینا این دو امر را اساس «مدینه صالحه» می‌داند.** از طرفی دیگر او اجتماع را به‌نحو زیر هم تقسیم می‌کند:

«مدینه ضاله»، ـ که باید آنها را به‌سوی حق دعوت کرد ـ مدینه‌یی است که دارای «سنن مخالف» سنت‌های نیکویی است که رسول حق گفته است؛ چه او سنت‌های مذکور را تکذیب کرده است. او می‌گوید مدینه‌یی که پذیرای سنت‌هایی است که خدا آنها را نازل کرده و مردم آن مجتمع به آن عمل می‌کنند تنها آن مدینه است که «مدینه عادله یا صالحه» است.

* * *

ـ **نظام خانواده**، در ضمن این سخنان پراگنده شیخ، سخنی هم هست راجع به ضرورت ازدواج و زناشویی تا نسل صیانت شود و نوع باقی بماند[1].

---

۱. شیخ در آخر الشفاء این مطلب را بیان، و در تاکید آن می‌نویسد: «از بعضی امور چون زنا و لواط باید

ادامه پاورقی در صفحه بعد

و همو به تأثیر محبت، در ایجاد علاقه و مهر میان زن و شوهر اشاره می‌کند و می‌گوید:

«محبت جز به الفت صورت نمی‌بندد، و الفت جز به عادت ممکن نمی‌شود، و عادت هم تنها از راه مخالطه و آمیزش امکان می‌یابد» و او اسباب فراق و جدایی زن و شوهر را در چند چیز خلاصه می‌کند: نازایی، و عدم کفایت و بدی معاشرت.

بنظر او زن نمی‌تواند از شوهر خود طلاق بخواهد و این کار بطوری که می‌دانیم مربوط به رأی شرع است، زن به نظر او و از نظرگاه روزگار او سست رأی و ناقص‌العقل است، در برابر خشم و غضب فرمان‌پذیر است و خواستار هوی و هوس، از این‌دو باید پیوسته زیر حجاب باشد! و هیچ مهمی جزء تربیت اولاد نداشته باشد و چون این مطلب اخیر امروز بسیار عریض و طویل گشته ما خلاصه آنچه راکه شیخ در فصل چهارم «کتاب السیاسة» بیان کرده است، ذکر می‌کنیم:

روش تربیت

برای والدین لازم است که فرزندانشان را نامی نیکو و خوش‌آیند انتخاب کنند، یعنی حروف آن متنافر و نامأنوس نباشد، که شنونده را ملامت افزاید یا موجب استهزاء و تحقیر فرزند گردد، واگر لازم است که دایه بگیرند، شخصی سالم و تندرست بگزینند که در عقل و درایت هم سالم باشد و خوش خلق نیز باشد، و نیز این عنایت باید از زمان ولادت باشد. پس از آنکه او را از شیر بازگیرند باید او را با تشویق و ترهیب به نیکخویی و ریاضت اخلاق وادارند. و اگر از زدن چاره نباشد، آنرا نیز بکار برند ـ جز این که کم باشد و دردناک[۱].

سپس بحث می‌کند در آنچه طفل باید گیرد، و درباره صفاتی که معلم باید داشته

ادامه پاورقی از صفحه قبل

جلوگیری شود» ـ «و یحرم ایضاً الزنا و اللواطة الذی یدعو الی الاستفناء عن افضل الازکان المدینة. و اول مایجب ان یشرع فیه هوامر التزاوج المؤدی الی التناسل و ان یدعوالیه ویحرص علیه فان به بقاء الانواع التی بقاءها دلیل وجودالله تعالی!...الخ» شفاء قسم الهیات ۶۵۲، فصل: «عقد المدینة ؛عقد البیت و هوالنکاح والسنن.» برای اطّلاع بیشتر از اندیشه‌هایِ سیاسی ابن‌سینا، ← علی‌اصغر حلبی، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، ۳۱۴ ـ ۳۰۰، انتشارات اساطیر.

۱ . البتّه تذکر می‌دهد که در بعضی موارد خویشان باید از ضرب فرزند شفاعت کنند. واین که می‌گوید: کم باشد، مرا اینست که در زمان حاجت زیادت آن را روا می‌داند. آشکار است که اصول تربیت امروز توسل به عنف را صحیح نمی‌داند.

باشد می‌گوید: آموزگاران باید کودک را به فراگرفتن بعضی از آیات قرآن وادارند و برخی از اشعار حکمت‌آمیز یاد او بدهند تا «مکارم اخلاق» در وجود او استقرار یابد، و دیندار شود، و جانش روشن گردد و به عادت پادشاهان و آداب اجتماع آگاه شود، چه اگر غیر از این باشد و معلم فاسد الاخلاق باشد، اخلاق کودک هم فاسد می‌گردد و به عادت پست و نامناسب خو می‌گیرد از امور مهم اینست که باید در مدرسه مواظب کودک بود وقتی که با همشاگردیهای خود مباحثه یا محادثه می‌نماید، چه او از رفیقش اموری را یاد می‌گیرد چون بیشتر به او انس می‌گیرد.

و سپس می‌گوید: که همواره باید خواست‌های کودکان را فهمید، و آنان را به شغل و کاری که خواهان آن هستند سوق داد، تا استعدادهای خود را بروز بدهند.

اما خود شیخ هم منصفانه به سختی و اشکال ادراک این میلها و استعدادها در وجود اطفال، و در نتیجه، مشغول کردن آنهابه حرفه مخصوص خود، اقرار می‌کند، زیرا این امر مربوط به فهم مشکلات بزرگ روانی است که نظر در آن مشکل است و از قیاس هم برتر، و «ای بسا که طبیعت انسان از تمام آداب و صنایع نفرت می‌کند و به هیچ یک از آنها علاقه‌یی نشان نمی‌دهد[1]»

خلاصه

ابن‌سینا، پس از **فارابی** آمد، وبا وجود او «فلسفه مدرسی» در اسلام کمال پذیرفت: در وجود او فلسفه مشائیان با فلسفه غیبی اسکندرنیان و اشواق صوفیان و جدل متکلمان و حقایق ایمانیان، بطرز جالبی در هم آمیخت و آشتی یافت؛ آنچه در کتب عالمان طب و فلکیات و طبیعیات متفرق پراگنده بود، در کتاب‌های او با اسلوب دقیق و استواری جمع گشت، و در یک کلمه، او: **خلاصه معرفت علمی عصر خودگردید**. و پس از او مدتها کتابهای او به‌عنوان کتابهای رسمی طب و فلسفه و علوم مورد تدریس و نظر خردمندان و دانش پژوهان قرارگرفت ویکی از بهترین مآخذ قرون وسطایی شد. و تا امروز هم مورد استفاده ارباب فلسفه است.

* * *

مخالفان.

با وجود اهمیت بسیار و شهرت و اعتبار فراوان، ابن‌سینا در ادوار گوناگون تمدن

---

۱. رجوع فرمایند کتاب سیاست، تصنیف منسوب به شیخ رئیس فصل چهارم صفحهٔ ۱۱۹؛ ونیز به یازجی و کرم: اعلام الفلسفة العربیة، ۵۳۴/۱، چاپ بیروت.

اسلامی همواره مخالفان زیادی داشته است که نامدارترین آنها بقرار زیر هستند:

۱. ابوالولید محمدبن‌احمد اندلسی معروف به ابن‌رشد اندلسی (در گذشته ۷ـ۵۹۵ ه.ق.) که در تهافت التهافت، چندین بار شیخ را به‌سبب عدول و انفراد از حکیمان گذشته، مورد سرزنش و ملامت قرار داده و در باب چند مسأله از قبیل وحی و لوح و قلم و غیره پیرو اشاعره و متکلمان‌اش دانسته است چنانکه یکجا می‌نویسد:

«شک نیست که ابن‌سینا در حکمت مقام خاصی دارد ولیکن می‌گوید: ممکن است انسان از خاک پدید آمده باشد چنانکه موش، واگر او واقعاً به این عقیده بوده ـ وجهت تقیه مردم زمان نگفته باشد ـ معلوم می‌شود این فکر برای او، به‌سبب انس با سخنان اشاعره پیدا شده است[۱]».

* * *

۲. ابوالبرکات هبةالله‌بن‌علی‌بن مالک البغدادی (درگذشته ۵۴۷ ه.ق.) صاحب کتاب **المعتبر**، که او نیز درباره علم باری تعالی بر ابن‌سینا انتقاد داشت[۲]

ولیکن از علاءالدوله فرامرزبن‌علی ـ که از امیران معروف سلجوقی بوده است ـ نقل شده که روزی از **عمر خیام** درباره اعتراض ابوالبرکات بر ابن‌سینا پرسیدم، در جواب گفت:

«ابوالبرکات کلام ابوعلی را نفهمیده بوده و او را آن مرتبه نبود تا سخن شیخ را بفهمد تا چه رسد به اعتراض بر سخنان او، و ایراد شکوک بر کلام وی[۳]».

۳. ونیز معروف است که اسماعیل هروی (درگذشته حدود ۴۶۲ ه.ق.) هم کتابهای ابونصر فارابی را تدریس می‌کرد و از تدریس کتابهای شیخ خودداری می‌کرد[۴]

۴. دیگر از مخالفان بزرگ شیخ، سه نفر متکلم معروف هستند که نخستین غزالی است که بعداً از او به تفصیل صحبت خواهیم کرد. و از اشکالات او، ابن‌رشد در کتاب التهافت التهافت جواب گفته‌ست.

دو دیگر: شهرستانی صاحب **الملل والنحل** است که خواجه طوسی، در اشارات از انتقادات او جواب گفته و به شدت برو تاخته است.

سه‌دیگر: امام فخررازی است که در شرح خود بر اشارات، از شیخ انتقاد کرده، سپس

---

۱. تهافت التهافت، ۵۰۱ـ۵۰۰، چاپ دکتر سلیمان دنیا.

۲. کتاب المعتبر، ۸۴/۳، چاپ حیدرآباد، ۱۳۵۸ ه.ق. «الفصل السادس عشر فی مناقضة الاحتجاج المنقول عن ابن‌سینا».

۳. بیهقی: تتمه صوان الحکمة، ۱۱۱ – ۱۱۰.

۴. بیهقی: تتمه صوان الحکمة، ترجمه فارسی، ۲۹/۱.

خواجه‌طوسی (درگذشته ۶۷۲ هـ.ق.) از اشکالات او جواب گفته و نیز صدرای شیرازی بعضی از اشکالات او را بر شیخ در **الشواهدالربوبیة** نقل و رد کرده است.

۵. از مخالفان ناشناخته ابن‌سینا، یکی نیز ابن‌اثیر (درگذشته ۶۳۰ هـ.ق.) است که در تاریخ بزرگ خود ابن‌سینا را کافر و آثار او را الحادآمیز نامیده است چنانکه گوید: «و در شعبان ۴۲۸ هجری ابوعلی بن سینا حکیم فیلسوف مشهور وفات یافت که صاحب تصانیف نامدار بر روش فیلسوفان است. مرگ او به اصفهان رخ داد، و او علاءالدوله ابوجعفربن کاکویه را خدمت می‌کرد. و شک نیست که این ابوجعفر کاکویه فاسدالاعتقاد بود، و از این جهت ابن‌سینا به نوشتن کتابهای خود در الحاد و رد بر شریعت‌های آسمانی پرداخت!...[1]»

۶. یکی دیگر از مخالفان ابن‌سینا، ابومحمدعبداللهبن‌اسعد یافعی...(در گذشتهٔ ۷۶۵ هـ.ق.) است که می‌گوید «کتاب شفای او را خواندم ولی بهتر است که این کتاب را الشقاء نام نهند، زیرا شامل فلسفه است و دل هیچ متدینی بدان باز و گشوده نمی‌شود[2]».

۷. ابن الصلاح فقیه شافعی معروف نیز از او ببدی یاد کرده و گوید: «وی از دانشمندان اسلام نیست، بلکه شیطانی از شیاطین انسی است[3].»

---

۱. ابن‌اثیر: الکامل فی التاریخ، ۹ / ۸ـ۴۵۶، چاپ بیروت «...ولاشک ان اباجعفرکان فاسد الاعتقاد، فلهذا اقدم ابن‌سینا علی تصانیفه فی‌الالحاد والرد علی الشرائع...»

۲. ابن العماد: شذرات الذهب، ۲۳۷/۳.

۳. همانجا، ۲۳۷/۳ «وقال ابن الصلاح: لم یکن من علماء الاسلام، بل کان شیطاناً من شیاطینِ الانس».

فصل یازدهم

ابوسهل مسیحی جزجانی

(درگذشته حدود ۴۰۰ هـ. ق.)

ابوسهل عیسی‌بن یحیی مسیحی جزجانی[۱]، مولد او شهر گرگان بود، و در بغداد تحصیل کرد.

او یکی از مشاهیر حکیمان و پزشکان سده چهارم هجری است و زمانی که ابن‌سینا در «گرگانج» خوارزم بوده، با اوملاقات کرده است.

نوشته‌اند که همواره در دربار مأمون‌بن محمد خوارزمشاه و پسرش ابوالعباس مأمون بن مأمون خوارزمشاه (کشته ۴۰۷ هـ. ق.) به‌سر می‌برد.

دربار این طبقه از خوارزمشاهیان چنانکه مشهور است محط رجال افاضل و مجمع دانشمندان بزرگ هر فن بود، و از جمله دوستان او که در ظِلَلٌ حمایت مأمونیان می‌زیستند. ـ چنانکه گفتیم ـ شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا، و ابوریحان بیرونی بوده‌اند[۲].

نظامی عروضی در چهار مقاله درباره ابن‌سینا حکایتی نوشته که برخی لغزشهای تاریخی داردولیکن بعض قسمتهای آن درست است، از آن جمله می‌نویسد در دربار **علی‌بن مأمون خوارزمشاه، ابن‌سینا و ابوسهل مسیحی و ابوالخیر خمار و ابوریحان بیرونی و ابونصرعراق با هم بوده‌اند.**

سپس می‌گوید: محمود غزنوی در پی‌ایشان فرستاد، ابن‌سینا و ابوسهل حاضر

---

۱ . سمرقندی، نظامی: چهارمقاله، حواشی، ۵۴۳؛ وابن ابی‌اصیبعه: عیون‌الانباء ۴۳۵، چاپ بیروت.

۲ . چهار مقاله، ۴۱۶.

نشدند که به دربار محمود روند و از گرگانج بیرون رفتند و در روز چهارم بادی برخاست و راه گم کردند و ابوسهل در بیابان از تشنگی و گرما مرد[۱]. اگر این واقعه درست باشد ابوسهل در آغاز قرن پنجم در گذشته است[۲].

وستنفیلد[۳] وفات او را در تاریخ الاطباء به سال ۳۹۰ می‌نویسد، مأخذ او معلوم نیست و خود او چندان محل اعتماد نیست.[۴] ابن‌ابی‌اصیبعه عمر او را چهل سال ذکر کرده و ابن‌العبری سال وفاتش را همان سال وفات ابن‌سینا (۴۲۸ هـ ق) دانسته است. ابن‌ابی‌اصیبعه تالیفات او را در طب بسیار ستوده است؛ هم در علم و هم در عمل. او فصیح عبارت و نیکو تصنیف بوده، ابن‌ابی‌اصیبعه می‌گوید که: کتاب **اظهار حکمة الله فی خلق الانسان** او را به خط زیبای خودش دیده بوده است؛این کتاب مهمترین و بالارج‌ترین کتابهای جرجانی است چه در مقدمه این کتاب از خوانندگان و صاحبنظران انصاف خواسته، که آنچه راکه او نوشته، با آنچه دیگران نوشته‌اند مقایسه کنند تا بدانند که او چه زحمتی کشیده و در استقصاء و وارسی مطالب تا چه حد رنج برده است. نیز نوشته‌اند که در صناعت طب استاد شیخ رئیس بوده، و با اینکه شیخ بعداً در طب شهرت بسیار یافت و ماهر گشت باز کتابهایی در طب نوشت که آنها را باسم مسیحی مذکور موشح کرد[۵]. کتب معروف اوبه قرار ذیل است:

۱. **کتاب المائة فی الطب**، که از بهترین کتابهای اوست و امین‌الدوله بن التلمیذ بر این کتاب حاشیه‌یی نوشته و در آن گوید: اعتماد بر این کتاب واجب است چه، تحقیق در آن بسیار و تکرار کم است، عبارتش واضح و علاجاتش برگزیده و سنجیده است.

۲. **کتاب فی العلم الطبیعی**.

۳. **کتاب الطب الکلی**، که در دو مقاله است.

۴. **مقاله فی الجدری، یا آبله**.

۵. **اختصار کتاب المجسطی**.

۶. کتاب **تعبیر الرؤیاء** که آنرا به پادشاه مأمونی تقدیم کرد.

۷. کتاب **فی الوباء** که آنرا هم بقول ابن‌ابی‌اصیبعه به ابوالعباس مأمون خوارزمشاه

۱. همانجا، ۱۲۱ ـ ۱۸۱،چاپ مرحوم دکتر معین.

۲. نفیسی، سعید: پورسینا، ۱۳۵.

3 . Wüstenfeld.

۴. چهارمقاله: حواشی، ۳۹۳.

۵. ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء، ۴۳۶ چاپ، بیروت.

تقدیم کرد.

دیگر از مؤلفات او دوازده کتاب است که به‌نام ابوالریحان بیرونی نوشته، و ابوریحان آنها را در فهرست مؤلفات خود ـ که در مقدمه **الآثار الباقیه** چاپ شده ـ می‌شمارد، از کتاب **المأئة فی‌الطب** او اکنون نسخه‌هایی موجود است، از جمله یک نسخه در کتابخانه ملک وجود دارد.

حاجی خلیفه نیز در نکوهش این کتاب جمله‌یی از کتاب «کامل الصناعه» نقل می‌کند[1].

به طور کلی در ابوسهل مسیحی طب بر فلسفه می‌چربد ولی در فلسفه هم صاحب نظر بوده، لیکن از غقاید مخصوص او خبری نداریم، ولی بیهقی گوید: که در نفس کتابی تصنیف کرد، بعد آنرا ترجمه نمود، و در آن کتاب یاد کرده است که: «هرکه را بدانچه از خواسته در دست دارد، خرسندی نیست، باضافت مال دیگران با مال خود خرسند نگردد، زیرا که دیده آدمی به هیچ چیز سیر نگردد[2]»

۱. کشف الظنون، ۲/ ۳۷۰ «...ذکره ابوالعباس فی کامل الصناعة، و قال: انه وضع کتاباً لم یذکر فیه من الامور الطبیعیة و غیر الطبیعیة الا قلیلا مع‌سوء ترتیبه لقلة معرفته بتصنیف الکتب...».

۲. بیهقی: تتمه صوان الحکمه، ۵۶، ترجمه فارسی.

فصل دوازدهم

ابوالقاسم کرمانی

(درگذشته ۲۰ـ۴۱۰ هـ.ق.)

حکیم ابوالقاسم کرمانی، در کرمان زاده شد، از تاریخ ولادت و نخستین روزهای زندگانی او خبری نداریم. آنچه از احوال او می‌دانیم اینست که: میان او و ابن‌سینا مناظره‌یی رخ داده است شیخ او را به عدم بضاعت و بی‌اعتنایی به فن منطق نسبت داد، و ابوالقاسم کرمانی، ابن‌سینا را به غلط و مغالطه متهم داشت. برخی نوشته‌اند این مناظره به سوءادب نیز کشید[۱].

شهرزوری نقل کرده که یک روز فیلسوف کرمانی به شیخ رئیس گفت:

«اطلاعات خود را بازشت کردن معلومات دیگران ثابت و مقرر مکن، زیرا حق آشکار است و انصاف منعدم نمی‌شود[۲]»

برخی از اصحاب ترجمه نوشته‌اند که این ابوالقاسم کرمانی همان کسی است که مکتوب علماء شیراز را، در اشتباهاتشان راجع به منطق کتاب نجاة، به‌خدمت شیخ رئیس آورد.

او وقت غروب، این سؤالات را به شیخ آورد و فردا صبح، جواب آنها را از **ابوعبید** شاگرد ابن‌سینا دریافت کرد[۳].

---

۱. بیهقی: تتمه صوان الحکمه، ۲۶، ترجمه فارسی.

۲. شهرزوری: کنزالحکمه، ۴۹/۲، ترجمه مرحوم ضیاءالدین دری.

۳. ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء، ۴۴۳، چاپ بیروت.

از افکار حکمی و اندیشه‌های فلسفی **ابوالقاسم کرمانی** اطلاعی در دست نیست. برخی سخنان پندآمیز هم از او نقل کرده‌اند که یکی از آنها اینست: «هرکس که از شنیدن ستایش خود، شادمانه گردد، مانند کسی است که خود را بستاید[۱].»

غزالی نیز یک سخن عارفانه از وی یاد کرده است:

«هلاک مرد اندر دو چیز است، یکی: بی فرمانی، و دیگر: خودرایی. بی‌فرمانی بعام اندر است و خودرایی و خودپسندی اندر قُرّایان است[۲]»

۱. بیهقی: تتمه صوان الحکمه، ۲۸.

۲. غزالی، محمد: نصیحة‌الملوک، ۲۳۶، تصحیح استاد جلال همایی، چاپ دوم (انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱ هـ.ش.).

«بیرونی دانشمندترین مرد زمان خود بود.»
(بروکلمان)

فصل سیزدهم

ابوریحان محمد بیرونی

(۴۴۰ـ ۳۶۲ هـ.ق.)

محمدبن‌احمدبیرونی خوارزمی، در سال ۳۶۲ هجری / ۹۳۷ میلادی در خوارزم از مادر بزاد و چنانکه **یاقوت حموی**[۱] ذکر کرده بسال ۴۴۰ هجری / ۱۰۴۸ میلادی راه جهان دیگر سپرد.

پیش از آنکه زندگی او را باز گوییم، به عقیده چند تن از اهل فـن و بـزرگان دانش درباره وی اشارت می‌کنیم.

ـ سید امین گوید: «بیرونی حکیم ریاضی، عالم به نجوم بـود و در فـلسفه و طب و جغرافی و تاریخ و ادب و شعر لغت مهارت داشت[۲]»

ـ ابن‌ابی‌اصیبعه گوید: «ابوریحان به علوم فلسفی اشتغال داشت و در هیأت و نجوم فاضل بود و همو در صناعت طب نظری نیکو داشت[۳].»

صفدی اورا چنین وصف می‌کند:«...در دانش‌های فلسفه و ریاضی یگانه روزگـار خود بود، و در طب و نجوم بسیار کوشیده و ماهر گشته بود[۴].»

---

۱. معجم‌الادباء، ۹۳/۲.
۲. اعیان الشیعة، ۹۹/۴۵.
۳. عیون الانباء، ۴۵۹، چاپ بیروت.
۴. نعمه، عبدالله: فلاسفه الشیعه، ۳۶۹ (بیروت، بی .تا.).

غیر از این‌ها که برشمردیم بسیاری از اهل علم درباره بیرونی نظر مساعد و نیکو داده‌اند.

اما دانشمندان جدید، به‌ویژه خاورشناسان درباره «ابوریحان» بحث‌های زیاد کرده‌اند وگوششان به نام این نابغه بزرگ ایرانی آشناست:

ـ سخائو = Sachau خاورشناس آلمانی درباره بیرونی تحقیقات جالب کرده و چند اثر جاودانی او را چاپ کرده و از آن جمله به این نتیجه رسیده است که: «بیرونی بزرگترین شخصیت عقلی است که تاریخ اسلام نظیر او را به خود ندیده است[۱].»

ـ سمیث در جزء نخستین از کتاب **تاریخ ریاضیات** گوید که: «بیرونی درخشان‌ترین چهره علمی زمان خود در ریاضی بوده است، و اروپاییان بسیاری از معلومات نادر و کمیاب خود را در باب «هند» مدیون ابوریحان و آثار ارزنده او هستند[۲].»

ـ جرج سارتن در کتاب مقدمه‌یی بر تاریخ علم[۳] به نبوغ بیرونی و وسعت اطلاعات او اذعان کرده و گوید: «بیرونی نه فقط از فیلسوفان و ریاضیان و جغرافی‌دانان نامبردار است، بلکه از بزرگترین مؤرخان اسلام و از نامدارترین دانشمندان جهان است.»

ـ بروکلمان در تاریخ رجال اسلامی[۴] گوید:

«حقیقت اینست که **شجاعت** فکری بیرونی و حب او به آگاهی علمی و دوربودنش از تو هم و دوستداری حقیقت و تسامح و پاکی ضمیر او، جملگی از خصالی است که در قرون وسطی بی‌نظیر بوده است. در واقع او نابغه‌یی نوآور بود و در مسایل علمی بصیرت کامل داشت و نظرش نافذ و صائب بود.»

ـ از همه بهتر و دلپذیرتر وصفی است که ابوالفضل بیهقی نویسنده و تاریخ نگار زبردست از وی کرده است:

«...و من که این تاریخ پیش گرفته‌ام، التزام اینقدر بکرده‌ام تا آنچه نویسم یا از معاینه من است یاز سماع درست از مردی ثقه، **و پیش از این بمدتی دراز کتابی دیدم به خط استاد ابوریحان، و او مردی بود که در ادب و فضل و هندسه و فلسفه در عصر او چنو دیگری نبود و به گزاف چیزی ننوشتی،**... واین دراز از آن دادم تا مقرر گردد که من در تاریخ، چون احتیاط

---

۱. طوقان، قدری: تراث العرب العلمی، ۲۷۵، قاهره، چاپ سوم، ۱۹۶۳.

2. Smith, D. E., *History of Mathematics*, vol., 1, p. 219, U.S.A, 1953.

3. Sarton, G.,*Inroduction To The History of science.*
Washington, 1927 - 1950, P.199. چاپ سال ۱۹۲۷.

4. C. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, p. 293, London,1958.

می‌کنم[۱].»

زندگانی بیرونی

جای تأسف است که از زندگانی این دانشمند چیز زیادی نمی‌دانیم.

آنچه می‌دانیم اینست که بیرونی از بیرون سند است که روستایی است از اعمال خوارزم[۲]. بیرونی در آنجا زاده و در آنجا بزرگ شده است.

نیز مدتی در خوارزم اقامت کرده و در آنجا به تحصیل علوم و معارف پرداخته و از ابونصرمنصوربن‌علی‌بن‌عراق (وفات حدود ۴۲۷ هـ. ۱۰۳۶ م) کسب علم کرده و چنانکه پس از این خواهیم گفت با «ابن‌سینا» هم مراسلاتی داشته است.

ونیز گفته‌اند که در اثر حادثه‌یی مهم مجبور به‌ترک خوارزم شده و به محلی در شمال آن رفته بنام (گرگانج)، لیکن ما از ماهیت و چگونگی این حادثه بزرگ چیزی نمی‌دانیم[۳] و همچنین گفته‌اند که وی با منصوربن‌نوح سامانی (حکومت ۳۸۹ – ۳۸۷ هـ.ق.) نیز دیدار کرده است[۴].

بیرونی پس از مدتی گرگانج را ترک گفته و رهسپار «جرجان» شد وبخدمت شمس‌المعانی قابوس بن وشمگیر زیاری (حکومت ۳۶۶ ـ ۳۰۴ هـ ق) امیر جرجان و طبرستان رسید.

در این مدت بیرونی کتاب الآثار الباقیه را تألیف و آنرا حوالی سال ۳۹۰ هـ‌ق تکمیل کرد، او در این وقت هنوز به سی سالگی نرسیده بود.

بیرونی این کتاب بسیار نفیس را به قابوس اهداء کرد. امیر زیاری خواست تا او را از خاصان قرار دهد و کار امر و نهی رابه وی بسپارد، لیکن بیرونی از این کار سرباز زد و نپذیرفت. بیرونی در نظر قابوس بدان مرتبه از احترام و حرمت نائل آمد که بدون اذن و بار به دربار او رفت و آمد می‌کرد.

بیرونی دوباره به گرگانج بازگشت و بواسطه دهاء و نبوغ خویش در نزد مأمونیان؛ پادشاهان خوارزم، به مقامی بلند رسید.

و پس از آنکه سلطان غزنوی بر تمام خوارزم مستولی شد، بیرونی (گرگانج) را ترک

---

۱. بیهقی، ابوالفضل: تاریخ مسعودی، ۹۰۶ چاپ دوم، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۰ هـ.ش.

۲. نعمه، عبدالله: فلاسفة الشیعه، ۳۷۲.

۳. خوانساری: روضات الجنات، ۶۷؛ وقمی، عباس: الکنی والالقاب، ۷۵/۱ چاپ صیدا، ۱۹۳۹.

۴. عمرفروخ: تاریخ العلوم عندالعرب، ۴۱۷، چاپ بیروت، ۱۹۷۰.

کرد و با او به‌سوی هند رهسپار شد و در آنجا روزگاری دراز بماند. گفته‌اند: که چهل سال آنجا ماند، و در این مدت به‌شهرهای مختلف می‌رفت و در بحث‌ها و انجمن‌های گوناگون حاضر می‌آمد، و از این راه بود که توانست درباره هند آنهمه دانستنی‌های گرانبها گرد آور که پس از گذشت هزار سال باز هم اهمیت خود را از دست ندند.

بیرونی سرانجام به غزنه آمد و در آنجا در سن هفتاد سالگی وفات یافت.

او فقط نوروز و مهرگان از کار دست می‌کشید.

بیرونی در تحصیل دانش و کسب معرفت حرص عجیبی داشت. نوشته‌اند که پیوسته تفکر و مطالعه می‌کرد، چشمان او از نظر کردن و دستهایش از نوشتن و زبانش از بیان کردن و مغزش از فکر کردن خسته نمی‌شد. فقط دو روز یعنی: عید نوروز و مهرگان از کار دست می‌کشید و بطوریکه می‌دانید این دو عید از اعیاد بزرگ ایرانیانست.

واز جمله داستانها که شوق او را به کسب دانش می‌رساند اینست که:

یکی از یاران بیرونی فقیه قاضی ابوالحسن‌علی‌بن‌عیسی بر او وارد شد، در حالی که بیرونی سخت بیمار بود[۱] دانشمند ما از او پرسید: آن روز حساب **جدات فاسده**[۲] را برای من چگونه گفتی؟ گفت: در این حال که جای این سؤال نیست. بیرونی گفت:«ای دوست دنیا را ترک کن که من به اوداناترم! بهتر نیست که این مسأله را بدانم؟ چه من آنرا نمی‌دانم.»

من آن مسأله را به او گفتم و بیرون آمدم، و هماندم بود که صدای گریه اهل بیت او بگوشم رسید، آری او مرده بود[۳].

از امتیازات بزرگ بیرونی این بود که چند زبان را به نیکی می‌دانست؛ به‌ویژه

---

۱. بسنجید با این نکته که راغب اصفهانی در محاضرات الادباء، ۴۷/۱، چاپ بیروت آورده است که «قیل لحکیم: ما حدالتعلیم؟ فقال: حدالحیاة: ای یجب له ان یتعلم مادام حیاً. و قال شیخ للمأمون: اقبیح بی أن استفهم؟ قال: بل قبیح بک أن تستبهم = از دانشمندی پرسیدند: حد آموزش چیست؟ وانسان باید تا چه پایه‌یی در یاد گرفتن بکوشد؟ گفت : حد آموزش حد حیات است یعنی تا جان در بدن دارد وزنده است باید یاد بگیرد. و پیرمردی مأمون راگفت که برای من زشت است که بپرسم تا یاد بگیرم گفت: نه بلکه زشت آن است که بپرسند واز سخن درست گفتن فرومانی.»

۲. جدات فاسده، مبحثی فقهی در باب ارث است، که تفضیل آن در شرایع‌الاحکام محقق حلی و الفقه‌المیسر، احمد عیسی عاشور، چاپ بیروت، ۱۹۷۲، ۱۴۳ _ ۱۴۱ آمده است.

۳. احمدالشحات: ابوالریحان البیرونی، ۲۹، چاپ دارالمعارف مصر ۱۹۶۸.

سریانی و سانسکریت و فارسی و عبری و عربی را[1].

گفته‌اند: در همان اثناء اقامتش در هند فلسفه یونان را تعلیم می‌کرد و فلسفه هندی را فرا می‌گرفت[2].

بیرونی در سال ۴۰۸ هجری به دربار محمود غزنوی (درگذشته ۴۲۲ هـ.ق.) رسید. و آن وقتی بود که ستاره ملک محمود به اوج خودرسیده بود و تمام بلاد خوارزم را زیر تسلط خویش درآورده بود. بیرونی در دربار محمود روزگاری به سرآورد و نبوغ و مقام خویش را ظاهر گردانید و از عطایای او بهره‌مند گشت جز اینکه او نیز سرانجام به غضب سلطان سختگیر و متعصب غزنوی گرفتار آمد:

«...آورده‌اند که یمین‌الدوله سلطان محمودبن ناصرالدین به شهر غزنین بربالای کوشکی در چهار دری نشسته بود به باغ هزار درخت، روی به ابوریحان کرد و گفت: من از این چهار در از کدام در بیرون خواهم رفت؟ حکم کن و اختیار آن بر پاره‌یی کاغذ بنویس و در زیر نهالی[3] من نه.» و این هر چهار در، راه‌گذر داشت. ابوریحان اسطرلاب خواست و ارتفاع بگرفت و طالع درست کرد وساعتی اندیشه نمود، و بر پاره‌یی کاغذ بنوشت، و در زیر نهالی نهاد، محمود گفت: «حکم کردی؟» گفت: «کردم». محمود بفرمود تا کننده و تیشه و بیل آوردند، بر دیواری که به‌جانب مشرق بود دری پنجمین بکندند و از آن در بیرون رفت. وگفت آن کاغذ پاره بیاوردند، ابوریحان بروی کاغذ نوشته بود که: «از این چهار در هیچ بیرون نشود، بر دیوار مشرق دری کنند و از آن در بیرون شود!» محمود چون بخواند طیره گشت[4] و گفت: او را بمیان سرای فرواندازند، چنان کردند، مگر بابام میانگین دامی بسته بود، بوریحان بر آن دام آمد، و دام درید و آهسته به زمین فرود آمد چنانکه افگار و آزرده نشد. محمود گفت: «یا بوریحان! از این حال باری ندانسته بودی.» گفت: «ای خداوند دانسته بودم.» گفت: «دلیل کو؟» غلام را آواز داد و تقویم از غلام بستد و تحویل خویش از میان تقویم بیرون کرد، در احکام آن روز نوشته بود که: «مرا از جای بلند بیندازند، ولیکن بسلامت بزمین آیم و تندرست برخیزم.» این سخن نیز موافق رأی محمود نیامد طیره‌تر گشت. گفت: «او را به‌قلعه برید وباز دارید!» او را بقلعه غزنین بازداشتند و شش ماه گشت. گفت: «او را بقلعه برید و باز دارید!» او را بقلعه غزنین بازداشتند و شش

۱. دائرة المعارف بریتانیکا *Britannica* ۲/۳ ـ ۶۱۱ مقالهٔ «Al - Biruni».

۲. طوقان، قدری: تراث العرب العلمی، ۲۷۷.

۳. نهالی: بالش؛ متکا.

۴. طیره گشتن: خشم گرفتن.

ماه در آن حبس بماند.

«...و در این شش ماه کس حدیث بوریحان پیش محمود نیارست کرد و از غلامان او یک غلام نامزد بود که او را خدمت همی کرد[۱] گویند حواجه بزرگ احمد حسن میمندی در این شش ماه فرصت همی طلبید تا حدیث بوریحان بگوید. آخر در شکارگاه سلطان را خوش طبع یافت، سخن را گردن گردان همی آورد تا به علم نجوم. آنگاه گفت: «بیچاره بوریحان که چنان دو حکم بدان نیکویی بکرد، و بدل خلعت و تشریف وبند و زندان یافت.» محمود گفت: «خواجه بداند که من این دانسته‌ام، و می‌گویند که این مرد را در عالم نظیر نیست مگر بوعلی‌سینا، لکن هر دو حکمش برخلاف رأی من بود، فردا بفرمای تا او را بیرون آرند و اسب و ساخت زر و جبه ملکی و دستار قصب دهندو هزار دینار و غلامی وکنیزکی...[۲]»

* * *

بهر صورت بیرونی در مصاحبت سلطان غزنوی چند بار به هندوستان رفت و بارها شد که در هر مسافرت چند سالی در هند اقامت گزیندو این امر برای بیرونی مجالی داد و راه را برای او آسان کرد که با هندیان آمیزش و سلوک کند و به تقالید و عقاید و علوم آنها آگاهی یابد و زبان سانسکریت را فراگیرد وبربسیاری از کتابهای ایشان داناگردد برخی از آنها را ترجمه کند، میوه این همه مدت و این همه پژوهش کتاب «تحقیق ماللهند...» است که آنرا به‌سال ۴۲۳ هجری یعنی کمی پس از وفات سلطان محمود تمام کرد[۳].

تألیفات بیرونی - بیرونی از پرکارترین دانشمندان ایرانی است، تا به جایی که در حق او گفته‌اند: «تصانیف او از بار شتری بیشتر است[۴]!»

ویاقوت گوید که: «تصانیف او در نجوم و هیأت و منطق و حکمت برتر از شماره

---

۱. وآورده‌اند: این غلام روزی بیرون شهر رفته بود. فالگیری او را دید و گفت:

گفتنی‌ها دارم از احوال تو — درهمی ده روکنم اقبال تو

پس از گرفتن درهم، فال بگرفت و چنین گفت:

تو عزیزی داری اندر درد و رنج — چون رهایی یافت یابد جاه وگنج

۲. چهار مقاله، چاپ دکتر معین، ۴ـ۹۳.

۳. کتاب ماللهند، ۲۰۳ و ۲۵۲ــاین کتاب بوسیله خاورشناس نامدار آلمانی Sachau در سال ۱۸۸۷ در لندن تحت عنوان *Al- Beruni's India* چاپ شد.

۴. دبور: تاریخ الفلسفة فی الاسلام ۲۹۱، حاشیه، ترجمه دکتر هادی ابوریده، چاپ مصر، ۱۹۵۲.

است و من فهرست آنهارا در شصت ورق دیده‌ام[۱].» حتی یکی از پژوهشگران جدید گفته است: هنگامی که سن او به ۶۵ سال قمری و ۶۳ سال شمسی رسیده بود، ۴۷۰ کتاب تألیف کرده بوده است[۲].

آری مؤلفات بیرونی کتابخانه بزرگی تشکیل می‌دهد که پر از انواع فرهنگ و معرفت است، از فلسفه و تاریخ و ریاضیات و فلک و ادب و دیگر علوم، که شماره آنها به ۱۲۰ عدد می‌رسد، و برخی از آنها بزبانهای لاتین و فرانسه و انگلیسی و آلمانی ترجمه شده است، و اروپاییان از آنها استفاده کرده‌اند و بر آنها اعتماد دارند. اینک با نام‌ترین تألیفات او را برمی‌شماریم:

۱. **الاثار الباقیةعن القرون الخالیة**، که از مشهورترین کتابهای اوست و از نظر ماده و محتوی سودمندترین آنها می‌باشد. این کتاب به سال ۱۸۷۸م در لایپزیک چاپ شده و باآن مقدمه‌یی بود بزبان آلمانی به قلم **سخائو** که در آن از بیرونی بحثی مفید آورده و آنچه را هم که مورخان قدیم دربارهٔ او و آثار علمیش گفته‌اند همه را نقل کرده است[۳].

سپس چاپ آن تکرار شد، و **علی قلی میرزا** آنرا شرح کرد و این‌بار سخائو آنرا به انگلیسی ترجمه کرد و به‌سال ۱۸۷۹ م آنرا در لندن چاپ کرد.

در این کتاب بیرونی از ماه و روز و سال در نزد اقوام مختلف بویژه ایرانیان بحث می‌کند. و آنچه از تعدیل و تغییر در تقاویم، دقیق و درست است سخن می‌گوید، همچنین در این کتاب جداول ماههای پارسی و عبری و رومی و هندی و ترکی زا ذکر می‌کند و کیفیت بیرون آوردن برخی تواریخ را از برخی دیگر بیان می‌دارد.

نیز در این کتاب جدولهای پادشاهان آشور و بابل و کلده و مصر و یونان را پیش از روزگار مسیحیت و پس از آن ذکر کرده است.

نیز جدول پادشاهان ایرانی پیش از اسلام را با تمام اختلاف طبقات آنها ذکر می‌کند و جز اینها درباره موضوعاتی از قبیل اعیاد طوائف مختلف و بت‌پرستان و بدعت گذران **همچون مانی و مزدک و حسین منصور حلاج والمقنع بحث می‌کند**[۴].

---

۱. خوانساری روضات الجنات، صفحات ۶۹ و ۱۷۹.

۲. احمدالشحات: ابوالریحان البیرونی، حیاته، مؤلفاته، أبحاثه العلمية، تقديم الدكتور عبدالحليم المنتصر، چاپ دارالمعارف مصر. سال ۱۹۶۸. اینجانب مطلب مذکور را جز در این کتاب ندیده‌ام. و «عهده بر راوی است بر من نیست!»

۳. دایرة المعارف بریتانیکا، چاپ ۱۹۶۸، ۷۱۱/۳.

۴. این کتاب را فاضل ریاضی مرحوم علی اکبر داناسرشت بفارسی ترجمه کرده است؛ و اخیراً با تجدید نظر و اصطلاحات هم ایشان دوباره چاپ شد.

همانطور که پیش گفتیم، بیرونی این کتاب را برای ـ قابوس بن وشمگیر زیاری نوشته وحدود سال ۳۹۰ هجری از تألیف آن فارغ شده در حالی که هنوز به سی سالگی نرسیده بوده است.[۱]

چهره علمی بیرونی در این کتاب به خوبی آشکار است، چه بدون هیچ‌گونه کوته فکری و تنگ‌نظری مسائل را بررسی می‌کند و به حقیقت اخلاص می‌ورزد و بیان می‌کند که تعصب از نوشتن راستی و حقیقت مانع می‌شود.

۲. **الاستشهاد باختلاف الارصاد**، صاحب کشف الظنون گوید که: بیرونی این کتاب را در «آثارالباقیه» ذکر کرده است و گفته که: اهل رصد از ضبط و انطباق اجزاء دایرهٔ کوچک عاجز بوده‌اند، لذا من این کتاب را جهت اثبات و تسهیل این مطالب نوشتم.[۲]

۳. **تاریخ الهند**، وآن در چند جلد است. این کتاب را هم «سخائو» به انگلیسی برجمه کرد و اصل آن را در سال ۱۸۸۷ م و ترجمه انگلیسی‌اش را در سال ۱۸۸۸م چاپ کرد.

بیرونی در این کتاب زبان هندیان و عادات و علوم ایشان را بررسی کرده است و بروکلمان[۳] و دیگر مؤلفان، زمان بحث از ریاضیات هند و عرب بدین کتاب اعتماد داشته‌اند. و راجع به هندسه و فلک و جغرافیا دانستنی‌های سودمندی در این کتاب پیدا می‌توان کرد.[۴]

۴. **کتاب تحقیق ماللهند من مقولة مقبولة فی العقل او مرذولة**. این کتاب نیز به‌سال ۱۸۸۷ به انگلیسی ترجمه شد.

در این کتاب بیرونی ادیان هند و فلسفه و ادب و تاریخ و عادات و قوانین و همه معارف آنان را در تاریخ و فلک و تنجیم[5] بیان می‌کند و آنرا حوالی سال ۴۲۳ هجری و ۱۰۳۱ میلادی یعنی اندکی پس از وفات سلطان محمود غزنوی بپایان آورده است.

در این کتاب بیشتر سخن در ریاضیات و فلکیات است و در ضمن افسانه‌های دیانات هندی را نیز از نظر دور نداشته است. در اهمیت این کتاب «بروکلمان» گوید: «نظر به تصویر کامل و معرفت و اطلاع سرشاری که در این کتاب هست، باید آنرا برترین

---

۱. مقدمه آثار الباقیه ۲۲ – ۲۱؛ کشف الظنون ج ۱، ص ۴۹؛ وتاریخ الفلسفة فی الاسلام ص ۴ـ۲۹۳.

۲. کشف الظنون، ۹۲/۱.

3. Carl Brockelmann.

۴. نعمه، عبدالله: فلاسفة الشیعة، ۳۸۴.

۵. تنجیم: علمی است که در آن بهره‌ها و سرنوشت مردم بحسب مواقع نجوم شناخته می‌شود. ودانای این علم را منجم گویند. (تهانوی، محمد: کشاف اصطلاحات الفنون، ۸۰۳، کلکته، ۱۲۷۸ هـ.ق).

نتیجه‌یی دانست که علمای اسلام در میدان شناخت امت‌ها بدست آورده‌اند.»[۱]

اهمیت این کتاب از آن نظر است که مصنف در آن تصویر زندگانی هندیان را در آن روزگار به صورتی علمی و دقیق و جاودانه جلوه‌گر می‌کند و این نیست مگر در سایه اینکه بیرونی سفرهای متعدد به آن دیار کرده و حدود چهل سال در نقاط مختلف این سرزمین اسرار و شگفتی‌ها پژوهش کرده است.

بیرونی روح امانت و راستی را در این کتاب به‌نهایت رعایت کرده و فصل مشبعی نوشته در اینکه دروغ علما چه زیانهایی دارد، و دانشمند در بیان حقایق علمی باید از هیچ نیرو و قدرتی ترس نداشته باشد و تعصب و خامی نورزد. و در مورد کار خود می‌گوید: «هرگز در حق آنها که با ما اختلاف دینی دارند، تهمت بی اساس روا نداشتیم، و نیز مخالفت دینداری و مسلمانی خود نپنداشتیم که کلمات ایشان را در آنجا که خیال می‌کردم برای روشن شدن مطلبی ضرورت دارد با طول و تفصیل نقل کنم».[۲] و در تشجیع مردم براستی از این بهتر سخنی نمی‌توان یافت که در مقدمه همین کتاب می‌گوید:

«آن‌کس که، جز راست سخن نمی‌گوید و از دروغ گریزان است، قابل تمجید و ستایش است و نزد دروغگویان نیز گرامی خواهد بود، تا چه رسد نزد راستگویان. و گفته شده است که: حق را بگویید اگر چه به زیانتان هم باشد[۳] و مسیح در انجیل گفته است: که از حق‌گویی و راستگویی، نزد سلاطین و پادشاهان مهر اسید، زیرا آنان جز بدن شما را مالک نیستند. اما روح شما، از حیطه قدرت آنان بیرون است.»

۵. **مقالید الهیأة و مایحدث فی بسیط الکرة**، در این کتاب در شکل سایه بحثی مفید می‌کند واعتراف می‌کند که در استنباط شکل ظلی فضل از آن **ابوالوفاء بوزجانی** (در گذشته ۳۷۶ هـ. ق.) است.

۶. **القانون المسعودی**، در هیأت و تنجیم، که آنرا برای سلطان مسعود پسر محمود غزنوی تألیف کرده است. این کتاب به‌قول یکی از دانشمندان: «نور سپیدی است برپیشانی تصنیفات او»[۴]. این کتاب را بیرونی در سال ۴۲۱ هجری تألیف کرد، و راجع به

---

۱. بنقل از نعمه، عبدالله: فلاسفة الشیعه، ۳۸۲.

۲. بیرونی: تحقیق ماللهند، ۲۲، بنقل از مقدمه زاخائو.

۳. قرآن، آیه ۱۳۴ از سوره ۴؛ وانجیل متی، فصل ۱۰، آیه ۲۸.

. ترجمه بمعنی است و متن عربی چنین است: «المتمسک بالصدق هوالمحمود الممدوح عندالکاذب فضلا عن غیره، فقد قیل: قولوا الحق و لو علی انفسکم. وقال المسیح (ع) فی الانجیل ما هذا معناه: لاتبالوابصولة الملوک فی الافصاح بالحق بین ایدیهم فلیسوا یملکون منکم غیرالبدن واما النفس فلیس لهم علیهاید.» (تحقیق ماللهند، ۲ـ۳ مقدمه).

۴. بیهقی: تتمه، ۶۲.

فلک هم بیانی ارزنده و وافی در آن آورد بیرونی در این کتاب همان کار را کرد که بطلیموس در «المجسطی» کرد.

قانون مسعودی در این فن از مبسوط ترین کتابهاست، و همچنانکه خود بیرونی می‌گوید در این کتاب تمام مسائل و مشکلات راجع به فلک را مورد بحث و پژوهش قرار داده به‌نحوی که پیش از آن سابقه نداشته است، در این کتاب هم حساب‌های اقوام و سالهای آنان را ضمیمه کرده و نیز معلومات زیادی در مورد «جغرافیای عامه» گنجانیده است.[1]

این کتاب نیز در سال ۱۸۷۸ م در «لایپزیک» توسط «سخائو» چاپ شد و بعد هموآنرا به زبان انگلیسی ترجمه و بسال ۱۷۸۹ چاپ کرد.[2]

۷. **التفهیم لاوایل صناعة التنجیم**، کتابی است در مقدمات هیأت و نجوم بطریق سؤال و جواب که ابوریحان آنرا در سال ۴۲۰ برای «ریحانة بنت الحسن خوارزمیة» تألیف کرده است. گفته‌اند: ابوریحان خود این کتاب را بهر دو زبان پارسی و عربی نوشته بدون آنکه یکی ترجمه از دیگری باشد.[3] لیکن راجع اینست که یکی از دو کتاب عیناً ترجمه از دیگری است[4]، و احتمالا تقدم متن عربی و فارسی راجح‌تر است. بیرونی در این کتاب می‌گوید: منجم را بدین نام نتوان شناخت مگر وقتی که این فروع معرفت یعنی: حساب و هندسه و جبر و عدد هیأت عالم و احکام نجوم را به‌تمام بداند. این کتاب به اشکال و رسوم توضیح داده شده و بیان بیرونی نسبت به کتب دیگرش در این کتاب آسانتر است.[5]

۸. **کتاب الصیدلة فی الطب**، در این کتاب بیرونی درباره ماهیت ادویه و شناختن نام آنها و اختلاف آراء متقدمان در مورد آنها بحث کرده، و کتاب را به ترتیب حروف معجم مرتب کرده است.[6]

۹. **الجماهر فی معرفة الجواهر**، در این کتاب بیرونی از سنگهای قیمتی و انواع و حجم‌های گوناگون آنها بحث می‌کند و چگونگی ایجاد و پیدا شدن آنها را بیان می‌دارد، و دوباره برخی از آنها داستانها وقصه‌هایی نقل می‌کند.

کار مهم بیرونی در این کتاب آنست که **تکاثف نوعی** هیژده نوع از سنگهای قیمتی و

---

۱. دبور: تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ۲۹۶ ـ ۲۹۷، ترجمه دکتر هادی ابوریده.
۲. سید امین: اعیان الشیعه، ۲۱۴/۳.
۳. عروضی، نظامی: چهارمقاله، با حواشی مرحوم قزوینی، ۲۵۱
۴. بیرونی: التفهیم، چاپ آقای همایی ص کز ـ لح.
۵. دبور: تاریخ الفلسفة فی السلام، ۲۹۸.
۶. ابن‌ابی‌اصیبعه: عیون الانباء، ۴۵۹، چاپ بیروت.

ارزش تجاری و طبی آنها را تعیین می‌کند و معادن مختلف آنها را در نواحی گوناگون نام می‌برد، آنهم از راههای ساده از قبیل «تضعیف عدد» نه از راه عملیات ضرب و جمع طولانی سخت. روح پژوهش و دقت علمی او در این کتاب جابجا بچشم می‌خورد. اینک نمونه‌یی از آنرا یاد می‌کنیم. افسانه افعی و زمرد را شنیده‌اید و مشهور است که اگر افعی به زمرد بنگرد کور می‌شود. اما بیرونی می‌گوید: من خودم مدت ۹ ماه در گرمای تابستان و سرمای زمستان، این مطلب را با مارها و افعی‌های گوناگون آزمودم، ولی چشم این جانور کور نشد، اگر نور آن بیشتر نگردید[۱]

آن کتاب را بیرونی به نام سلطان مودودبن مسعودغزنوی تألیف کرد.

نسخه هایی از این کتاب در آستانه، و اسکوریال اسپانیا موجود است. این کتاب را استاد کرنکو در حیدرآباد دکن بسال ۱۳۵۵ هجری چاپ کرد.[۲]

غیر از این‌ها که شمردیم بیرونی حدود ۵۰ اثر دیگر دارد که هم اصحاب ترجمه وهم خود او در رساله‌یی جداگانه از آنها نام برده و این رساله در ضمن کتاب «الآثار الباقیه» چاپ پروفسور ادوارد ساخائو آمده است که طالبان می‌توانند در آن کتاب بنگرند. کتاب تحدید نهایات الاماکن نیز از کتابهای ارزشمند بیرونی است و اخیراً بکوشش دانشمند ریاضی روزگار ما آقای احمد آرام به فارسی استوار درآمده است.

آراء علمی و فلسفی بیرونی.ـ بیرونی در انواع علوم، آگاهی و اطلاع وسیع داشت و فکرش صائب و نظرش دقیق بود و در ریاضی و فلکیات و جغرافیا و طبیعیات عقایدشایان توجه داشت.

البته او یک فیلسوف رسمی که دارای روش خاص فلسفی باشد نبود حتی درباره او گفته‌اند که: «خوض در نظر در بحار معضلات در شأن او نمی‌باشد!»[۳] ولیکن تردیدنمی توان کرد که بیرونی دارای فرهنگ و آگاهی عمیق فلسفی بوده و این امر از اشارات بسیاری که در ضمن کتابهایش به چشم می‌خورد، مسلم می‌شود. حتی در ضمن این

---

۱. بیرونی: الجماهر فی معرفة الجواهر، ۱۶۸، چاپ حیدرآباد ۱۹۳۵ «... ومنها ماالطبق الحاکون علیه من سیلان عیون الافاعی اذا وقع بصرها علی الزمرد... ومع اطباقهم علی هذا فلم تستقر التجربة عن تصدیق ذلک. فقد بالغت فی امتحانه به لایمکن ان‌یکون ابلغ منه من تطویق الافاعی بقلادة زمرد و فرش سلته به و تحریک خیط امامها منظوم منه مقدار تسعة اشهرفی زمانی الحر و البرد ولم یبق الاتکحیله به فما اثر فی عینیه شیئاً اصلا ان لم یکن زاده حدة بصرا»

۲. قصةالحضاره ۱۸۶/۲، بیروت، ۱۹۳۸؛ و قدری طوقان: تراث العرب العلمی ص ۷۵ ـ ۲۸۵.

۳. شهرزوری: تراجم الحکماء، ۸۳؛ بیهقی: تتمه صوان الحکمة، ۶۳. این سخن از آن بیهقی است.

مباحث می‌بینیم که برخی مشکلات کلامی و مذاهب فلسفی را نام می‌برد و با عباراتی بس پر معنی و پخته از آنها انتقاد یا استقبال می‌کند.[۱]

گذشته از جنبه علمی، کتابهای او از آگاهی‌ها و اطلاعات ذیقیمتی در باب تاریخ امم و تاریخ ادیان گوناگون و فرقه‌ها و کتب ایشان ـ بویژه فرقه‌های نصرانی و مانویان و دیصانیان و جز اینها ـ مشحون است که در هیچ یک از کتب مربوطه بدین حد نیست.

و به سبب همین است که «بروکلمان» او را «دانشمندترین علمای اسلام در زمان خودش می‌شمارد.»[۲]

از بیرونی آراء خاص فلسفی در دست نیست که در آن روش فلسفی معین را بپذیرد همچنانکه فارابی و ابن‌سنا و دیگر فیلسوفان داشتند و اگر چه آراء فلسفی متعددی را در کتابهای خود نام می‌برد و در آنها سخن می‌گوید و انتقاد می‌کند لیکن نام فیلسوف بمعنای اخص این کلمه به او نتوان داد.

واز این روست که در مآخذ فلسفی که در دسترس ماست آراء فلسفی به‌معنی اخص آن از او نمی‌یابیم، بل از تمام کتابهای متعددی که نوشته حتی یک کتاب هم نمی‌توان یافت که بالاستقلال در فلسفه پرداخته باشد.

با این همه که ذکر شد توجه عمیق او را به فلسفه انکار تنوان کرد و مترجمان او این امر را به کرات ذکر کرده‌اند، برای نمونه ابن‌ابی‌اصیبعه گوید:

«او معاصر با شیخ الرئیس ابن‌سینا بود و میان آندو مراسلات و محادثاتی ردو بدل می‌شد و من جواب چند سؤال را از آن ابن‌سینا که ابوریحان از او پرسیده بود پیدا کردم که حاوی امور مفید وسودمندی بود.»[۳]

و از طرفی بیشتر مترجمان او، از او به لفظ حکیم و یا فیلسوف تعبیر کرده‌اند. و به هر صورت بیرونی آرایی فلسفی دارد، نهایت آنکه دارای روش معلوم و نظام معین نیست، واین امر از لابلای کتابها و رسالات او آشکار می‌گردد.

از کارهایی که «بیرونی» کرده اینست که، «وجوه توافق میان فلسفه فیثاغوری‌افلاطونی، و حکمت هندی و بسیاری از مذاهب صوفیه را بیان کرده است.» بیرونی معتقد است که آنچه متعلق به آغاز آفرینش و احوال امت‌های گذشته است به‌سبب

---

۱. مثلا رجوع بفرمایید به صفحات ۲۹۲ و ۲۹۸ از کتاب آثار الباقیه ترجمه مرحوم داناسرشت؛ و صفحات ۱۲ و ۱۳ و ۲۲ و ۲۵ از کتاب: تحقیق ماللهند، چاپ حیدرآباد دکن.

۲. دبور: تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ۲۹۷ - ۲۹۸.

۳. ابن‌ابی‌اصیبعه: عیون الانباء، ۴۵۹، چاپ بیروت.

دوری عهد و بی‌اعتنایی به حفظ و ضبط آنها، آمیخته به «اساطیر و تزویرات» است به‌حدی که قول خدای تعالی در حق آنان مصداق دارد که فرمود: «آیا خبر آنکسان که پیش از شما بودند برای شما نیامد... آنها را کسی جز خدا نداند.»[۱]

با وجود این بیرونی به رد همه این امور، فقط به‌سبب غرابت آن‌ها، نمی‌پردازد. بلکه شیوه احتیاط پیش می‌گیرد، وبیان می‌کند که در حکم بر تاریخ امت‌های گذشته و احوال آنها استعمال استدلال عقلی و قیاس بر مشهودات صحیح نیست، جز اعتماد به مطالبی که کتابی معتمد و درست؛ صحت آنرا تأکید کند... زیرا مشاهده عادی و تجربه محدود مقیاس درستی برای شناخت گذشته نیست، چه عمر انسان کوتاه است و برای شناخت همه احوال کافی نیست و عدم مشاهده چیزی غریب و نوآیین که در اخبار گذشته حکایت شده و همانند آن در زمان و مکان معینی رخ نداده دلیل کافی برای انکار آن نمی‌شود، از این قبیل است آنچه در طول عمر گذشتگان یا بزرگی اجسامشان می‌آوردند، که بنظر عقلی محال می‌نماید، زیرا حوادث بزرگ در همه وقتی رخ نمی‌دهد.» و در گذشته غرایبی بوده که در زمان ما نیست، از این رو نباید همه چیز را به آنچه که بمشاهدهٔ عادی در می‌یابیم، قیاس کرد.[۲]

بیرونی برآنست که طبیعت قانونهای ثابتی دارد که خطاپذیر نیست، حتی ظهور مخلوقات نادر هم به‌خلاف گمان برخی موجب غلط و نقصان این قانونها نمی‌شود، بلکه این امر ناشی از خروج ماده است از حد اعتدال و بر این اساس حکایتی را که می‌گویند: در یکی از شهرهای یهود روز شنبه آب کم شد و آسیاب‌ها از کار افتادند تا اینکه روز شنبه سپری شد و آب بسیار گشت، رد می‌کند و در این راه استناد می‌کند به اینکه: در طبیعیات مأخذی بر این عقیده نیافته است؛ چه مدار این حکایت به اختلاف ایام است و حال آنکه روزها یکی هستند.[۳]

به‌نظر بیرونی، علم یقینی حاصل نمی‌شود مگر از احساس هایی که عقل بروش منطقی میان آنها تألیف کند. حوائج زندگی ما را ناگزیر از فلسفه‌یی عملی می‌کند که با آن خیر از شر و دوست را از دشمن بازشناسیم ولی البته نمی‌گوید که آن اخلاق یا فلسفه عملی کدام است. از جمله آراء بیرونی که در سده پنجم در علم، بدیع و مهم شمرده می‌شود

---

۱. بیرونی، الآثار الباقیه، ۱۴؛ و قرآن، سوره ۱۴(ابراهیم)/، آیه ۹.

۲. بیرونی: الآثار الباقیه، ۴ و ۱۴، ترجمه مرحوم داناسرشت.

۳. دبور: تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ۳۰۱ ـ ۳۰۰. حواشی دکتر هادی ابوریده. بنقل از الآثار الباقیه.

این امور را می‌توان نام برد:

اولا -رأی به اینکه: «شعاع نور از جسم مرئی بچشم می‌آید» و او و ابن‌سینا از جمله کسانی هستند که در بیان این نظر با ابن هثیم (درگذشته حدود ۴۳۰ هـ.ق.) شریک هستند.

ثانیاً ـ رأی به اینکه: «زمین بر محور خود می‌چرخد.» چه ـ به‌طوریکه می‌دانید در آن زمان بیشتر عالمان و فیلسوفان را نظر بر این بود که زمین ساکن است؛ جز اینکه در این راه به نتیجه قطعی نرسیده است[1].

ثالثاً ـ نظریه ایست که راجع به استخراج اندازه محیط زمین ابراز کرده و آنرا در آخر کتاب اسطرلاب خود بیان نموده است. بیرونی برای این کار معادله‌یی در حساب کردن نصف قطر زمین به‌کار برده که برخی از فرنگیان آنرا «قاعده بیرونی» نام گذاشته‌اند. همچنین توانسته است خطوط طولی و خطوط عرضی کره را بیابد و معین کند و همو تسطیح کره را بوسیله نقل خطوط از کره به سطح می‌شناخته است.

نالینو در این باره می‌گوید که: آنچه شایسته ذکر است اینست که بیرونی پس از تألیف کتاب خود، در اسطرلاب، این طریقه را از قوه به فعل آورد و همو در کتاب قانون مسعودی گوید که: من خواستم قیاس موسوم به مأمون را تحقیق کنم، از برای اینکار کوهی در یکی از شهرهای هند برگزیدم که به‌دریا مشرف بود و تقریباً با خشکی مساوی، پس از آن ارتفاع کوه را اندازه کردم که یک بیستم ۶۵۲ دقیقه بود، و از اینجا پی‌بردم که فاصله آن از خط نصف‌النهار تقریباً ۵۸ میل است[2].

سپس نالینو اعتراف می‌کند که قیاس فلکیان مأمون و قیاس بیرونی از محیط زمین، از کارهای باارزش و پر اهمیت عالمان اسلام است[3].

بیرونی در پژوهش‌های خویش توجه عظیمی به طبیعت داشت، و در «مکانیک» و «نجوم» به نتایج چندی نایل گشت. و در بحث‌های خود همواره به تجربه تکیه داشت و آنرا محور استنتاجات خود قرار داده بود.

بیرونی جهت حساب وزن مخصوص آزمایشی انجام داد؛ بدینوسیله که ظرفی بکار بست که مصب آن متوجه به پایین بود و از وزن کردن جسم در آب و هوا شناخت مقدار آب بیرون ریخته را ممکن می‌ساخت واز راه سنجیدن وزن جسم در هوا بر حسب «وزن

---

۱. فروخ، عمر: تاریخ العلوم عندالعرب، ۴۱۹ چاپ بیروت.

۲. راجع به تفصیل این قاعده رجوع بفرمایید به کتاب تراث العرب العلمی، ۹۷ و ۴۷۹، تألیف استاد حافظ طوقان.

۳. قدری، طوقان: تراث العرب العلمی، ۲۷۹.

مخصوص» آن و دیگر راههای تجربی که بکار بست توانست «وزن مخصوص» ۱۸ نوع عنصر و مرکب را پیدا کند که برخی از آنها از جمله سنگ‌های قیمتی می‌باشد [۱]

توضیح این مطلب آنست که: بیرونی نخست جسم را در هوا وزن می‌کرد، بعد از آن جسم را ـ پس از آنکه در ظرف مخروطی شکل سوراخی داخل کرده بود ـ در آب وزن می‌کرد و از آب بیرون ریخته شده حجم جسم را می‌شناخت و از تقسیم کردن وزن جسم در هوا بر وزن آب بیرون ریخته شده وزن مخصوص جسم یا ماده موزون - سنجیده بدست می‌آورد.

اینک جدولی را که بیرونی برای وزن مخصوص اجسام استخراج کرده به‌دست می‌دهیم و برای تکمیل فایده آنرا با ارقام جداول جدید مقایسه می‌کنیم تا دقت نظر و فکر روشنگر بیرونی را که سالها پیش از اروپاییان ـ با نداشتن اینهمه ابزارهای دقیق و باریک سنج به آنها پی برده بوده است، معلوم شود:

ماده	ارقام بیرونی	ارقام جدید
طلا	۱۹٫۲۶ و ۱۹٫۰۵	۱۹٫۲۹
جیوه	۱۲٫۷۴ و ۱۳٫۵۹	۱۳٫۵۶
مس	۸٫۷۲ و ۸٫۸۳	۸٫۸۵
برنج	۸٫۶۷ و ۸٫۵۵	۸٫۴ [۲]

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید تفاوت میان ارقام جدید و ارقامی که بیرونی بدست آورده جداً کم است. از این‌ها گذشته بیرونی، کیفیت بالا آمدن آبهای فواره‌ها و چشمه‌ساران و جویباران را بدقت شرح کرده و علت‌های آنها را باز گفته است و چگونگی جریان آبها و امکان صعود آنها را به قلعه‌ها و بالای مناره‌ها بیان کرده است، و تمام این مسائل را با دقت کامل و بدون تعقید و پیچیدگی در شرح و تفسیر، از عهده بر آمده است.

ـ معارضات بیرونی با ارسطو و ابن‌سینا

از آنچه گذشت به اجمال، افکار علمی و ابتکارات بدیع بیرونی را فهمیدیم ولیکن نباید فراموش کرد که «این مرد دقیق‌النظر، دقت و اصابت نظر خود را ـ به‌واقع ـ مدیون مطالعات فلسفی خویش است. اما با این همه او در فلسفه پیرو روش متعارف عهد خویش

۱. ایضاً همین مأخذ، ۸۰ـ ۲۷۹.

۲. فروخ، عمر: عبقرية العرب، ۷۱، چاپ سوم ،بیروت و صیدا، ۱۹۶۹.

یعنی آن روش که بوسیله الکندی و فارابی و نظایر آن تحکیم و تدوین شده بود، نیست[۱] بلکه در شکوک و ایراداتی که بر ارسطو و بالتبع بر ابن‌سینا کرده، گوشه‌هایی از افکار فلسفی خویش را بیان داشته است ولیکن نه باتفصیل و نه بروش منطقی منظم و مرتب.

از این‌ها گذشته، ابوریحان به کتب فیلسوفان بیگانه نبوده است و چنانکه از مطالعه کتب رجال و ارباب ترجمه برمی‌آید: او برخی از آثار فلسفی هندیان را به زبان تازی در آورده که اهم آنها کتاب شامل نام دارد که در آن در باب موجودات محسوس و معقول سخن می‌دارد.

ابوریحان در رساله‌یی نیز که جهت ذکر فهرست تألیفات محمدبن زکریای رازی و آثار خویش ترتیب داده، برخی از مطالعات خویش را در فلسفه بیان کرده است.

از همه این‌ها مهم‌تر سؤالاتیست که از ابوعلی‌سینا کرده و ایراداتی که برجوابهای او وارد دانست.

«ابوریحان» ده ایراد بر ارسطو وارد می‌دانست و برای پژوهش حقیقت آنها، آن سؤالات به ترتیب به‌قرار زیر است:

۱. ارسطو چرا برای فلک، نه حرکت خفیف و نه حرکت ثقیل قائل شده است؟ توضیح مطلب آنست که ارسطو معتقد بود که: فلک نه از مراکز و نه بسوی مرکز حرکتی دارد؛ بیرونی به این مطلب اعتراض کرده و گوید: سبکی یا سنگینی فلک دور از امکان نیست و ممکنست که فلک بالذات وبالطبع حرکت مستقیم داشته باشد و بالقسر و العرض حرکت مستدیر.

۲. چرا ارسطو درباره فلک عقیده پیشینیان را پذیرفته و بدآنهااعتماد کرده و حال آنکه سخن آنکسان راکه اعتماد برظاهر کرده‌اند همیشه نباید قبول کرد.

۳. ارسطو بیهوده چرا به جهات سته [= شش جهت] اعتقاد دارد؟ چه ما در مکعب بیش از شش جهت می‌یابیم و نیز چرا ارسطو برای هر جسم شش جهت قائل شده در حالی که کره یک سطح دارد و سطح دارای جهات گوناگون نتواندبود.

۴. ارسطو چرا جزءلایتجزی[۲] را انکار کرده و جسم را متصل واحد پنداشته است؟

---

۱. دبور: تاریخ الفلسفة فی الاسلام، با ترجمه و تحشیه دکتر محمّد هادی ابوریده.

۲. جزء لایتجزی همانست که امروز Atom می‌گویند. و متکلمان اسلامی آنرا جوهر فرد نیز گفته‌اند. خواجه شیراز بااستفاده از این اصطلاح در غزلی لطیف گفته است:

بعد ازاینم نبود شائبه در جوهرفرد — که دهان تو برآن نکته خوش استدلالی‌است.

ابوریحان می‌گوید: عقیده قائلان به این مذهب اگر چه خالی از عیب نیست و در صحت آن «اگری می‌رود و حکایت هست»، ولیکن قول مشائیان از آن هم نا استوارتر و ناپسندیده‌تر است.

۵. گروهی از حکیمان پیشین وجود عالم یا عوالمی را جز عالم ما ممکن پنداشته‌اند، چرا ارسطو آنرا رد و انکار کرده است، زیرا جز این نیست که اطلاع ما بروجود این عالم از راه حواسمان است، و این امر دلیل آن نمی‌شود که وجود هرگونه عالمی را غیر از عالم محسوس خودمان انکار کنیم ودیری است تا گفته‌اند: «عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود = نیافتن چیزی دلیل بر نبودن آن نمی‌شود».

۶. چرا ارسطو قائل شده است که بیضی و عدسی در حرکت دوری نیز به خلاء نیاز دارد؟ چه کره حاجتی به خلاء نداردو این رای صاحب منطق [ارسطو] درباره بیضی و عدسی صحیح نیست.

۷. چراارسطو یمین (طرف راست) را مبدأ حرکت گرفته است؟ ونیز چرا مبدأ حرکت کواکب را از مشرق دانسته است؟ چه با قبول این مبادی گرفتار «برهان دوری» می‌شویم.

۸. چرا ارسطو شکل کره هوا و کره اثیر راکروی می‌داند وقائلست به اینکه فلک در حال حرکت، حرارتی ایجاد می‌کند؟ چه ما می‌دانیم که هر چه حرکت سریعتر باشد حرارت بیشتر و هر چه کندتر باشد حرارت کمتر است و نیز می‌دانیم که تندترین حرکات در جسم فلک، حرکت دایره معدل النهار و کندترین آنها در جاهایی است که نزدیک دو قطب باشد. از این جهت باید غلظت و حرارت بوجود آمده از هوا در اطراف دایره معدل النهار بیشتر باشد و هرچه به دو قطب نزدیک‌تر شویم کمتر شود و عنصر ناری ضعیف‌تر گردد.

۹. ارسطو می‌گوید: حرارت از سوی مرکز به‌طرف محیط متصاعد می‌شود پس چرا حرارت از خورشید و شعاعات آن بما می‌رسد یعنی از جانب محیط به طرف مرکز می‌آید؟ واصلا حقیقت این شعاعات چیست؟ آیا اجسامند یا اعراض‌اند و یا غیراینها؟

۱۰. چرا انقلاب و استحاله از برخی چیزها و برخی عنصرها ببعض دیگر ممکن می‌شود؟ آیا این امر برسبیل مجاورت حاصل می‌شود یا تداخل در مجاوری و سوراخ‌های اشیاء در یکدیگر؟

بیرونی غیر از این سؤالات که برشمردیم هشت سؤال دیگر هم از ابن‌سینا کرد و ابن‌سینا در واقع پژوهش را فروگذاشت و در جواب ابوریحان کوشید که سخنان ارسطو را

اثبات کند و بهر طریق که شد سخنان معلم اول را بکرسی بنشاند از این‌رو، ابوریحان پس از مشاهده جوابها اعتراضاتی دیگر هم کرد و پیش ابن‌سینا فرستاد[۱]

کارهای مهم بیرونی در مطالعه فلسفه، توجه او به کتب مانویان و آثار محمدزکریای رازی طبیب و حکیم نامدار ایران (درگذشته ۳۲۰ هـ‌ق) است.

خود بیرونی گوید: من کتاب رازی را در علم الهی خواندم و او در این کتاب خواننده را به‌کتابهای مانی به‌ویژه کتاب «سفرالاسرار» او حواله می‌کند[۲]. وی از رازی در برابر ابن‌سینا دفاع می‌کند و توهینی را که «ابن‌سینا» در حق رازی کرده و او را «متکلف فضولی» خوانده بود، شایسته مقام یک دانشمند نمی‌داند.

لیکن بیرونی از تظاهر به مطالعه این کتب ابا و امتناع می‌ورزید چه از شکنجه و آزار معاصران و به‌ویژه از دربار متعصب غزنوی که بیشتر عمر خود را در آنجا گذرانید بیمناک بود و از اینکه او را از پیروان رازی بشمارند تحاشی داشت، از این‌رو تعجب نباید کرد که بیرونی در مبحث «نقض نبوات» رازی و دیگر بزرگان و فاضلان را رد کرده و از استخفاف آنان خودداری نکرده است[۳]

با تمام این‌ها گفتیم جمعی از بزرگان و حکیمان «بیرونی» را از شمار فیلسوفان و حکیمان بیرون دانسته‌اند! مثلا بیهقی نقل کرده است که:

«کم یکن الخوض فی بحار المعضلات من شأنه وکل میسر لما خلق له = یعنی: بحث و خوض در دریای مشکلات فلسفه کار او نیست و هرکسی را بهر کاری ساخته‌اند[۴].»

به‌نظر نگارنده بیرونی با اطلاعات جامع و متنوعی که از فرهنگهای گوناگون ملت‌ها داشته و چند زبان را به نیکی می‌دانسته، نمی‌توانست پای بند یک فلسفه بشود و پا از آن دائره محدود متحجر بیرون ننهد. از این‌رو، به انتخاب و گزینش و التقاط پرداخت و نکات بهتر و جامعتر هر مذهبی و نحله‌یی را که باواقع مطابق‌تر یوده برگزید والبته در این راه تمایلات او به تصوف بی‌تأثیر نبوده است؛ زیرا:

خرده کاریها علم هندسه — یا نجوم و علم طب و فلسفه
کان تعلق با همین دنییتش — ره به هفتم آسمان بر نیستش

---

۱. ـــ نامه دانشوران، ۲۵۲/۷؛ و رسالة للبیرونی صفحات ۴۰ ـ ۲۹ ـ ۲۱؛ و نابغه بزرگ ایران، از مرحوم علامه علی اکبر دهخدا، ۴۲ ـ ۵۱.
۲. رسالة للبیرونی، ۴ ـ ۳.
۳. صفا، ذبیح الله: تاریخ علوم عقلی، ۲۸۲.
۴. بیهقی: تتمه صوان الحکمه، ۶۳ ـ ۶۲.

این همه علم بنای آخر است | که عماد بود گاو واشتر است
علم راه حق و علم منزلش: | صاحب‌دل داند آنرا بادلش [۱]

همه مشرقیان منطق گویا دارند، بیرونی با وجود اشتغال به علم و دانش، از آنجا که مشرقی بود از شعر و شاعری نیز بهره‌مند بود و اگر چه اشعار او زیاد نیست و در درجه عالی بشمار نتواند رفت ولیکن یاقوت یکی دو شعر از او نقل کرده که خالی از ملاحت و لطف نیست.

از این گذشته بیرونی به استشهاد و نقل اشعار بزرگان متقدم نیز اعتقاد داشته و در لابه لای کتب او بر این مدعی شواهد گوناگون می‌توان یافت. حتی پژوهشگران از آگاهی شگفت او به اشعار شاعران قدیم و جدید و عرب و عجم اظهار تعجب کرده‌اند. چنانکه **کرنکو** پژوهشگر آلمانی می‌گوید «راستی را من از شناخت بیرونی از دیوانهای شاعران و نیز از وجود این کتابها در شهر غزنه عجب دارم [۲].»

من اینجا چهار بیت از **احمدبن‌فارس** نقل می‌کنم که بیرونی آنرا زیاد تکرار می‌کرده و در آثار الباقیه هم آنرا نقل کرده است:

قد قال فیما مضی حکیم | «ما المرء الا باصغریه»
فقلت قول امریء لبیب | «ما المرء الا بدرهمیه
«من لم یکن معه درهماه | لم تلتفت عرسه الیه
«وکان من ذله حقیراً | تبول سنوره علیه [۳]»

در گذشته نکته سنجی گفته است که انسان به دو چیز کوچک خود یعنی: دل و زبان شناخته گردد لیکن من همچون مردی خردمند سخن می‌گویم که آدمی تنها بدو درهم خود شناخته می‌گردد و آن‌کس که دو درهمش همراه نیست زنش هم به او توجه نمی‌کند؛ از خواریی که در خانواده‌اش خواهد دید حقی و ناچیز خواهد گشت بدانسان که گربه خانه هم بر او بول خواهد کرد!

و شاعری این شعر را چنین بفارسی در آورده است:

گفت خردمندی از قدیم که: گردد | مرد ز دو عضو خویش گرامی

---

۱. مولوی: مثنوی، ۳۶۳/۴، چاپ علاءالدوله.

۲. الجماهر فی معرفة الجواهر، خاتمة الطبع، ۳، چاپ حیدرآباد، ۱۳۵۵ هـ.ق. «کنت أتعجب من جودة معرفته لدواوین الشعراء و وجود هذه الکتب فی شرق خراسان...»

۳. بیرونی: الآثار الباقیه، ۳۹۸، ترجمه مرحوم داناسرشت؛ یاقوت حموی: معجم الادباء، ۹۳/۴ «...أنشد ابوالریحان البیرونی فی کتاب الآثار الباقیة عن القرون الخالیة لاحمد بن فارس: قد قال فیما مضی...»

قلب و زبان، تا نخست اندیشد نیک   پس بـزبانش بیان کـند بـتمامی
لیک من از پیر تجربت بـه‌تو گـویم   کز دو درم مرد، بیش گـردد نـامی!
ورنه، نه تـنها از او بگـردد هـمسر   گُربه بِشاشَد بر او به تهمت خامی[۱]

از اشعار خود او یکی در جواب شاعری است که بیرونی را به ادب ستوده، واز پدر و مادر او یاد کرده. بیرونی در آخر چکامه گوید:

الذم والمدح عندی یا اباحسن   سیان مثل استواء الجد واللعب

دو دیگر قصیده‌یی است که راجع به احوال خویش در آخر عمر گفته، که هـر دو را یاقوت نقل کرده است در ضمن یکی از این دو شعر درباره خود می‌گوید:

بـجهد شأوت السـافلین ائـمة   فما اقتبسوافی‌العلم مثل اقتباسیا
فـما بـرکواللـبحث عـند مـعالم   ولا احتسبوا فی عقدة کاحتباسیا[۲]

در پایان سخن آنچه راکه بیهقی در حق ابوریحان و مأمون خوارزمشاه آورده نقل می‌کنیم که برای دانشمندان و اهل کتاب «دل خوش کنک» خوبی است:

«...بوریحان گفت: خوارزمشاه سوار شده شراب می‌خورد، نزدیک حجره من رسید فرمود تا مرا بخواندند. دیرتر رسیدم بدو اسب براند تا در حجره نوبت من، و خواست که فرود آید زمین بوس کردم و سوگند گران خوردم تا فرود نیامد و گفت:

العلم من اشرف الولایات   یاتیه کل الوری ولایـاتی

[= دانش از ارجمندترین ولایت هاست: همگان به‌سوی وی آیند و او به سوی کس نرود] پس گفت: اگر رسوم دنیا در میان نبودی او را به‌حضور نمی‌خواستم چه علم برترآید و چیزی برتر از او نشود[۳]!»

و خلاصه اینکه «در هزار سال پیش، بردو تسـطیح از تسـطیحات چـهارگانه کـره متفطن گشتن، و نوعی چاه آرتزین کشف کردن، و به استخراج جیب درجه واحده توفیق یافتن، و بالاتر از همه بنای علوم طبیعی بر ریاضی نهادن، و سده‌ها پیش از بیکن[۴]، برای حل معضلات علمی و فنی متوسل به استقراء شدن، و صدها سال مقدم بر کپرینک و گالیله

---

۱. نگارنده، سراینده شعر را نیافته و نشناخته است. اما اشعار و امثال در این معنی بسیار است کـه طـالبان می‌توانند به محاضرات الادبای راغب اصفهانی و امثال و حکم مرحوم دهخدا بنگرند.
۲. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۶ / ۳۱۲ و ۳۱۳ و مجله آرمان شماره‌های ۶ و ۷، مقاله مرحـوم فـروزانـفر ۲۰۴ و فلاسفة الشیعه، صفحات ۳ ـ ۳۷۲، تألیف شیخ عبدالله نعمه.
۳. تاریخ بیهقی، ۷۰ ـ ۶۶۹ چاپ دکتر فیاض و دکتر غنی.
4 . F.Bacon.

در برابر چشم و گوش پادشاهی چون محمود غزنوی ـ یعنی خونخواری جبار و مستبد و متعصب در ظواهر دین، در متحرک بودن زمین اصرار ورزیدن، برای معرفت اجمالی این نابغه بزرگ کافی است[1].»

۱. دهخدا، علی اکبر: لغت نامه، ۴۸۷/۱، ماده ابوریحان.

فصل چهاردهم

بهمنیار آذربایجانی

(درگذشته ۴۵۸ هـ.ق.)

زندگانی ـ کتابها ـ اندیشه‌ها

ابوالحسن بهمنیار مرزبان آذربایجانی را بزرگترین شاگرد **ابن‌سینا** می‌دانند. ولی ما از زندگانی و حوادث دوره حیات او چیزی نمی‌دانیم، جز اینکه گفته‌اند: زرتشتی بوده، سپس به دین اسلام در آمده و به اصطلاح «نور هدایت در دلش راه یافته است[1].»

بهمنیار در میان شاگردان شیخ ذهن و شدت هوش ضرب‌المثل بوده و بیشتر اعتراضاتی که بر مباحث شیخ می‌کرد، چنان دقیق و شوهشمندانه بود که شیخ با تأمل و دقت بسیار به آنها جواب می‌گفت[2].

نسخه‌یی از این مباحثات و سؤال و جواب‌ها در برخی کتابخانه‌ها از جمله **کتابخانه برلن** موجود است[3]. برخی از دانشمندان گفته‌اند که: بیشترین قسمت کتاب **مباحث شیخ** محصول سؤال و جوابهایی است که میان او و بهمنیار رد و بدل شده است[4].

تألیفات بهمنیار عبارتست از:

۱. **التحصیل یا تحصیلات** که در فن منطق و حکمت طبیعی و الهی نوشته است. این

---

۱. شهرزوری: کنزالحکمه، ۶۱/۲، ترجمه ضیاءالدین دری.

۲. تربیت، محمدعلی: دانشمندان آذربایجان، ۷۳ و ۱۷۵، تهران، ۱۳۱۴ هـ.ش.

۳. همانجا، ۷۳.

۴. شهرزوری: کنزالحکمه، ۶۱/۲.

کتاب به‌زبان فارسی نیز موجود است ولی معلوم نیست که ترجمه آن بخامه خود اوست، یا اینکه بعد از او ترجمه کرده‌اند[۱].

۲. **البهجةوالسعادة**، که به قول شهرزوری از کتابهای معتبر بوده است.

۳. **رسالة فی موضوع العلم المعروف بما بعدالطبیعه.**

۴. **رسالة فی مراتب الموجودات**، که این دو رساله اخیر را در سال ۱۸۵۱ میلادی سلیمان پوپر Popper . S با ترجمه آلمانی آنها در شهر لایپزیک چاپ کرد، و بسال ۱۳۲۹ هجری قمری در قاهره نیز چاپ شد[۲].

۵. **کتاب المفارقات و النفوس.**

۶. **رساله‌یی در اثبات عقول فعاله ودلالت بر عدد آنها و اثبات نفوس سماوی.**

وفات او را به سال ۴۵۸ هجری قمری نوشته‌اند، که ۳۰ سال بعد از مرگ ابن‌سیناست[۳].

افکار بهمنیار

افکار بهمنیار تقریباً با افکار و آراء استادش ابن‌سینا یکی است، واگر چه در اعتراضات و سؤالات خود سخنان مخالف استاد بیان می‌دارد ولیکن در اساس و پایه فرق چندانی با او ندارد.

یکی از اعتراضات معروف او اینست که: روزی شیخ برهانی بر تجردنفس‌ناطقه اقامه می‌کرد باین بیان که: «جسم دائماً در تغیر و تبدل و انحلال است، ولی نفس ناطقه باقی و غیر متغیر است.» بهمنیار بر این جمله اخیر اعتراض کرد و گفت: همان طور که جسم در تبدل است. ممکن است نفس هم در تغیر و تبدل باشد؛ نهایت آنکه تغیر و دگرگونی جسم مشاهده و محسوس است و از آن نفس غیر محسوس. شیخ سکوت اختیار کرد، بهمنیار گمان برد که سکوت شیخ بواسطه درماندگی از مطلب و جواب آنست، از این‌رو اصرار کرد. شیخ سایر شاگردان را مخاطب ساخت وگفت: بهمنیار نباید متوقع جواب از من باشد و به جهت آنکه شک دارد که آیا از من سؤال کرده یا از کسی که شبیه به من است؟ بهمنیار دریافت و سکوت اختیار کرد و دیگر سخن نگفت[۴].

۱. تربیت محمدعلی: دانشمندان آذربایجان، ۷۵؛ مقدمه التحصیل، چاپ مرحوم مُطهّری، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ه.ش.
۲. همانجا، ۷۵.

۳. شهرزوری: کنزالحکمه، ترجمه ضیاءالدین دری، ۶۱/۲؛ و تربیت: دانشمندان آذربایجان، ۷۴.

۴. بنقل از حاشیه کنزالحکمه، ۶۱/۲، چاپ مرحوم ضیاءالدین دری.

بهمنیار خدا را واجب‌الوجود و واحد می‌داند، و می‌گوید: خدا علتی‌ندارد و شماره را در او راه‌نیست، واگرچه اوآفریدگار همه‌اشیاءاست ولی فراتر و برتر ازهمه‌آنها قراردارد[۱].

همو گوید: خدا علت وجود و قوام عالم است، جز اینکه ضرورة معلول باعلت در یک زمان بوده؛ والا علت به‌سبب عروض تغیر در آن ناقص می‌گردد؛ و وجود خدا بروجود عالم ذاتاً سابق است نه زماناً، از این‌رو جایز است که سه صفت را به ذات باری نسبت دهیم: اولیت ذاتی؛ قائم بذات بودن؛ و واجب‌الوجود بودن.

وجود از آن حیث که وجود است در شدت و ضعف اختلاف ندارد، و زیادت و نقصان نمی‌پذیرد، و فقط در سه مورد اختلاف می‌یابد:

۱. تقدم و تأخر؛ ۲. استغناء و حاجت؛ ۳. وجوب و امکان[۲].

آراء بهمنیار در باب عالم و نفوس نیز با ابن‌سینا چندان فرقی ندارد، از این‌روی، بیش از این در این مورد نمی‌نویسیم. زیرا هر کس آراء شیخ را در این موارد بداند، به افکار بهمنیار نیز آگاهی خواهد یافت که «کل الصید فی جوف الفرا».

* * *

شاگردان دیگر «شیخ‌الرئیس» عبارتند از: ۱. حکیم ابوعبدالله عبدالواحدبن‌محمد جوزجانی معروف که در سال ۴۳۸ هـ.ق. در همدان درگذشت. و اوست که مبلغی از اطلاعات جالب ما درباره ابن‌سینا از نوشته‌های اوست.

۲. ابوعبدالله معصومی که ابن‌سینا می‌گفته: ابوعبدالله در نظر من چون ارسطوست برای افلاطون، و اوکسی است که ابن‌سینا رسالة‌العشق را بنام او کرد. برخی گفته‌اند: معصومی را بدستور سلطان محمود غزنوی کشتند. اگر این خبر درست باشد باید مرگ او پیشتر از استادش باشد، زیرا خود محمود بسال ۴۲۲ هـ. به مرض سل درگذشت. از کتابهای اوکتاب‌المفارقات، و أعداد العقول و الافلاک و ترتیب المبدعات است که در سده پنجم و ششم هجری شهرتی داشته است.

۳. ابوالحسن‌بن طاهر بن زیله (درگذشته ۴۴۰ هـ.ق.)

۴. ابوالقاسم عبدالرحمن بن علی بن احمد بن صادق نیشابوری، که در میانه‌های سده پنجم هجری قمری زندگی می‌کرده، و در طب و علوم حکمی براعت کامل داشته است. او پس از سال ۴۶۰ هجری زنده بوده است[۳].

---

۱. رساله ما بعد الطبیعه، ۶، چاپ مصر، ۱۹۴۹.
۲. رساله ما بعد الطبیعه، ۹، چاپ مصر.
۳. ابن‌ابی‌اصیبعه: عیون الانباء، ۳/۳ ـ ۳۲، چاپ مصر.

۵. سیدابوعبدالله محمدبن‌یوسف شرف الدین ایلاقی، که ابن‌ابی اصیبعه او را به فضل و براعت در طب و علوم فلسفی ستوده، و از شاگردان برجسته شیخ بشمار آورده است. از آثار او اختصار کتاب القانون شیخ است[1]. سال وفات او را به‌درستی نمی‌دانیم.

۱. ابن‌ابی‌اصیبعه: عیون الانباء، ۲۹/۳، چاپ مصر.

«اگر بنابراین می‌بود که خدا پیامبری پس از محمد [ص] برانگیزد، بی شک آن پیامبر غزالی می‌بود!
جلال الدین سیوطی[1]

فصل پانزدهم

امام محمد غزالی

(۵۰۵ـ۴۰۵ هـ.ق.)

مقدمه

روزگار سلجوقیان

برخلاف تصور برخی از دانشمندان، تنها اشخاص نیستند که در محیط تأثیر می‌گذارند بلکه محیط هم در پرورش و ایجاد بزرگان و دانشمندان مؤثر است؛ واگر تأثیر این یک از اولی بیشتر نباشد، باری کمتر نیست.

بنابراین مقدمه کوتاه اگر بخواهیم شرح زندگی و احوال یک متفکر و یا شاعر و یا حکیم را بنویسیم، ضرورت دارد اول محیط او را بشناسیم و اوضاعِ و خصوصیات روزگار او را دریابیم، و جریانات سیاسی و بحرانهای دیگر اجتماعی آن عصر را بررسی و تحقیق کنیم تا علل بوجود آمدن شخصیت علمی مورد نظر را بیشتر و بهتر بفهمیم، و بتوانیم

---

۱. بغیة الوعاة، ۲۱۱، مصر، ۱۹۶۴: «اذا دارالامر أن یبعث اللّهُ نبیاً بعد محمدرسول الله، لکان هوالغزالی نفسه».

کارهای او را ارزیابی کنیم و بمقیاس همان روزگار بسنجیم.

غزالی در سال ۴۵۰ هجری در طوس از مادر زاده و در جمادی الاخری سال ۵۰۵ هجری در همان شهر وفات یافته است[۱]. این دوران بـه‌طوریکه مـی‌دانـید هـمزمان بـا حکومت سلجوقیان در ایران است. روزگار سلجوقیان ـ که از ۴۲۹ هجری تا ۵۵۲ هجری در ایران فرمانروایی کرده‌اند ـ یکی از درخشان‌ترین و تابناک‌ترین دوره‌های تاریخ کشور ایران است. و بسیاری از عالمان و دانشمندان و شاعران بزرگ مـا در ایـن دوره بـظهور رسیدند.

در واقع با به روی کار آمدن سلجوقیان بود که ایرانیان به‌نحو بارزی توانستندخود را از زیر بار تسلط تازیان بدور بدانند و دیگر فرمانهای خلیفه راگردن نگذارند. توضیح این مطلب آنست که تا ظهور سلجوقیان با اینکه پادشاهان مقتدری از قبیل سلاطین سامانی وآل بویه و حتی سلطان محمود در ایران حکومت مسـتقل مـی‌کردند و اقـتداری بـتمام داشتند و از حوزه خلافت مجزا شدند، ولیکن کشور ما به‌چند قسمت مـنقسم شـد و در حقیقت یک نوع حکومت ملوک الطوایفی بر آن حاکم بود و مثلا سلطان محمود با آن همه شوکت و جلال پادشاهی به‌سبب لشکرکشی به هندوستان و نزاع باترکان ماوراءالنـهر و خوارزمیان مجال آنرا نیافت که فتوحات خود را در تمام ایـران بسـط دهـد و حکـومت واحدی تشکیل دهد.

ولیکن سلجوقیان در اندک زمانی تمام ملوک‌الطوایف را از میان برداشته بنیادشان را برانداختند و در تمام ایران رایت سلطنت برافراشتند و حتی مـمالک مـجاور آسـیایی را تسخیر کردند و از آن همه یک کشور پهناور، بوجود آوردند که مـرکز آن ایـران بـود، و بطوریکه در تواریخ مسطور است این روش در زمان حکومت آلپ‌ارسلان و بویژه پسرش مـلکشاه سـلجوقی (حکـومت ۴۸۵ ـ ۴۶۵ ه) ـ کـه بـی‌شک بـزرگترین و مـقتدرترین پادشاهان سلجوقی است – به منتهی درجه خود رسید، چه از حد چین تا مدیترانـه و از شمال دریاچه خوارزم و دشت قبچاق تا ماوراء یمن به‌نام اوخطبه می‌خواندند و امپراطور روم شرقی و امرای علوی گرجستان و ابخاز به او خراج و جزیه می‌دادند واصفهان در عهد او و خواجه نظام الملک، از مهم‌ترین بلاد دنیا و یکی از آبادترین آنها بود و این پادشاه و وزیر، و عاملان و بزرگان دیگر سلجوقی در آن شهر ابنیه بزرگی ساخته بودند که هنوز هم

---

۱. «وفی هذه السنة [یعنی خمس وخمسمأئة] فی جمادی‌الاخرة، تـوفی الامـام ابـوحامد مـحمدبن مـحمد الغزالی، الامام المشهور». (ابن‌اثیر: الکامل فی التاریخ، ۴۹۱/۱۰، چاپ بیروت).

آثار یک عده آنها برجاست[۱]. رونق عمده سلطنت ملک شاه هم مرهون کفایت و لیاقت وزیر دانشمند و کاردان او خواجه نظام الملک طوسی است. چه اگر کفایت خواجه نظام الملک وقدرت قلم او باشجاعت و صلابت شمشیر آن دو سلطان سلجوقی یار و قرین نمی‌گردید و مملکت‌داری خواجه ضامن و پشتیبان کشورگشایی ایشان نمی‌شد دوام و بقای چنان دولت وسیعی محال می‌نمود و چه نیکو گفته است امیرالشعراء معزی:

تو آن خجسته وزیری که از کفایت تو — کشید دولت سلجوق سر بعلیین
تو آن ستوده‌مشیری که‌در فتوح و ظفر — شده است‌کلک تو با تیغ شهریار قرین

نفوذ و جبروت خواجه در دولت سلجوقی چنان شده بود که در اواخر عمر، ملکشاه از آن پریشان دل گشته بود و خواجه در اواخر ایام سلطنت وی، اغلب کارهای عمده کشور را بدست پسران متعدد خود سپرده بود و ایشان هم بعلت نفوذ بسیار خواجه و سوابق خدمت طولانی او در دستگاه سلاجقه، غالباً از طریق انصاف و اعتدال منحرف می‌شدند و به استبداد و تحکم می‌رفتند[۲].

«...و سلطان ملک شاه از طول مدت خواجه و استیلاء او بر ممالک و تصرف او در اموال برسبیل استقلال و استبداد، و تحکم پسران و دامادان و خدم او در اطراف و اکناف جهان ملول شد، و اتفاقاً عثمان پسر خواجه حکومت مرو داشت، و میان او و شحنه مرو به‌هم بر آمد؛ وشحنه از بندگان خاص سلطان بود. عثمان بفرمود تاشحنه را بگرفتند و باز نگهداشت.

«شحنه به‌خدمت سلطان آمد، و حال بنمود، و این حرکت ماده تغیر شد، سلطان به‌غایت برنجید. ارکان دولت را پیش خواجه پیغام فرستاد وگفت با خواجه بگویید که: اگر در ملک با من شریکی، آن حکم دیگر است! و اگر تابع منی چرا حد خویش نگاه نمی‌داری، و فرزندان و اتباع خویش را تأدیب نمی‌کنی که برجهان مسلط شده‌اند تا حدی که حرمت بندگان ما نگاه نمی‌دارند، **اگر می‌خواهی بفرمایم که دوات از پیش تو بگیرند؟** ایشان به‌خدمت خواجه آمدند و پیغام ادا کردند. خواجه برنجید، و در خشم شد و گفت: «با سلطان بگویید که تو نمی‌دانی که من در ملک شریک توام و تو بدین مرتبه بتدبیر من رسیده‌ای، و بریاد نداری که چون سلطان شهید الپ‌ارسلان کشته شد، چگونه امراء لشکر را

---

۱. اقبال، عباس: تاریخ ایران از اسلام تا دوره مغول، ۳۰ـ۳۱۹.
۲. معزی: دیوان، ۵۱۳ چاپ اقبال آشتیانی، تهران، کتابفروشی اسلامیه ۱۳۱۹ هـ.ش.

جمع کردم و از جیحون بگذشتم و از برای تو شهرها بگشادم، و اقطار ممالک شرق و غرب را مسخر گردانیدم؟ **دولت آن تاج بر این دوات بسته است، هرگاه این دوات برداری آن تاج بردارند**[۱]» و گویند گفت «اگر تاکنون نمی‌دانست که من در پادشاهی با او شریکم، اکنون بداند[۲]!»

خواجه گذشته از کاردانی و حسن اداره، مردی نیکو سیرت و با خیر وبرکت بود واز خود آثار خیریه بسیار به‌جا گذاشت و در غالب بلاد اسلامی به انشاء مساجد و مدارس اقدام کرد، از جمله: در طوس و هرات و نیشابور و بغداد مدارسی بنام «نظامیه» ساخت که مشهورترین آنها «نظامیه بغداد» است. در زمان او و به‌تدبیر او گذشته از اینکه ملکشاه مملکت را آرام کرد و اغتشاشات داخلی را مندفع ساخت کار جهانگشایی پدر خویش را آلپ‌ارسلان را (حکومت ۴۵۵ـ ۴۶۵) دنبال و شام و حلب و جزیره را فتح کرد، چنانکه خواجه برای نشان دادن وسعت مملکت او دستور داد اجرت ملاحان جیحون را در انطاکیه بدهند! هندوشاه نخجوانی این مطلب را چنین نوشته:

«گویند: خواجه در ایام وزارت با سلطان از جیحون بگذشت و اجرت کشتی‌بانان جیحون ده هزار دینار بر والی انطاکیه نوشت، او راگفت، از جیحون تا انطاکیه نه ماه راه است ملاحان را جهت اجرت تا آنجا رفتن متعذر باشد. گفت: راست می‌گویند اما غرض من آنست که طول و عرض مملکت سلطان، کسانی که ندانند، معلوم کنند، و این برات را خود لشکریان ما از کشتیبانان بخرند و هم اینجا مال به ایشان رسد[۳]!»

منظور از این بسط مقال، تاریخ نویسی نیست و بیشتر از این هم درباره خواجه و ملکشاه صحبت نمی‌داریم که ـ تفصیل آن دفتری دیگر می‌خواهد ـ خواستیم تا حدودی وضع این دوره درخشان ـ که معلول لیاقت چند نفر از پادشاهان و وزیران بویژه خواجه است ـ روشن شود.

غزالی هم معاصر همین دولت بود و با بیشتر پادشاهان این دودمان هم عصر بود.
سلطنت این دودمان که با همت رکن الدین ابوطالب معروف به طغرل در سال ۴۲۹

۱. نخجوانی، هندوشاه: تجارب السلف، ۸۰ـ ۲۷۹، چاپ مرحوم عباس اقبال؛ و نیز سبکی: طبقات‌الشافعیة، ۳۲۵، چاپ مصر، ۱۹۶۶ تحقیق عبدالفتاح محمدالحلو و محمدالطناجی «...ان کنت شریکی فی الملک، فلذلک حکم، و هؤلاء اولادک قداستولی کل واحد منهم علی اقلیم کبیر...»
۲. همانجا، ۳۲۸ «قال فی آخر کلامه: ان کان لم یعلم أنی شریکه فی الملک، فلیعلم!»
۳. نخجوانی، هندوشاه: تجارب السلف، ۲۶۷، چاپ مرحوم اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۳ هـ.ش.

تأسیس شده بود و با کشور گشایی‌های الپ‌ارسلان و ملکشاه و درایت خواجه بنیادی استوار یافته بود، پس از روزگار خواجه و قتل او در روز دهم ماه رمضان ۴۸۵ روز به‌ضعف نهاد و اگر چه فرزندان ملکشاه تا زمانی در این مرز و بوم حکومت کردند -به‌ویژه سلطان سنجر ـ با این همه دیگر آفتاب دولت سلجوقی در ایران به‌مغرب می‌خرامید.

سنجر آخرین پادشاه سلجوقی است که در خراسان مقر داشت. و پس از او خراسان بدست آتسز خوارزمشاهی افتاد، بدین معنی که در سال ۵۴۸ فتنه عظیم ترکان غز مصادف با دوره حکومت استقلالی سنجر شد و او بدست غزان مدتی گرفتار و اسیر شد و با اینکه دوباره استخلاص یافت ولی طولی نکشید که وفات کرد و با مرگ او دولت سلاجقه کبیر در ایران بپایان رسید.[۱]

پیش گفتیم غزالی با بیشتر سلاجقه معاصر بود، چه ولادتش در اواخر عهد «طغرل» واقع شد و وفاتش در زمان سلطان محمد، و همین سلطان است که غزالی کتاب «نصیحة الملوک» را برای او تألیف کرده است[۲]. غزالی نزد تمام سلاطین و بزرگان این دودمان محترم و معزز بود، آنها امام را بزرگترین دانشمند زمان خود می‌دانستند، غیر از اینها غزالی نسبت به بعضی از آنها حق تربیت و خدمت داشت و نسبت به برخی از آنها عتابهای شدید اعمال می‌داشت و همانند پدری آنها را پند می‌کرد و اینکار جز از وی از کس دیگری امکان نتوانستی داشت.

ـ وضع اجتماع و پایگاه علم در روزگار غزالی

حیات غزالی که از نیمه دوم سده پنجم تا اوایل سده ششم هجری طول کشید روزگار درخشانی بوده که امتیازات مخصوص دارد: نخست، کثرت عالمان و دانشمندان، و وفور تألیف و تصنیف کتب، به‌خصوص کتاب‌های مذهبی و معارف اسلامی مانند فقه و کلام و حدیث، و این بدان سبب بود که مدارس اسلامی در این روزگار در بیشتر شهرها دایر بود و ارباب ذوق و استعداد در هر فنی از فنون دانش ـ بویژه علومی که در بالا ذکر شد ـ تألیف و تصنیف می‌کردند، و از این‌رو، کمتر دوره‌یی در تمدن اسلامی می‌توان سراغ داد که این چنین تابان و درخشان باشد.

۱. اقبال، عباس: تاریخ ایران، ۳۴۱ و ۳۴۲؛ و همایی، جلال: غزالی نامه، ۱۵، چاپ اول.
۲. همایی، جلال: نصیحة الملوک، ۱۳ ـ ۱۲، چاپ دوم.

دوم ـ رواج بحث و جدل میان ارباب مقالات[1]، به‌خصوص دانشمندان اهل تسنن، که کارشان سخت در رونق بود و سبب آن این بود که هم سلاطین سلجوقی و هم خواجه بزرگ نظام‌الملک طوسی سنی بودندو اعیان و رجال دولت نیز به هر صورت تابع ایشان بودند و از این‌رو، با تمام نیرو و ایمان خود نگاهبان اصول و عقاید اهل تسنن بودند.

سوم ـ مرسوم شدن تبلیغات مذهبی و مجادلات فرقه‌یی و غلبه و شدت یافتن احساسات دینی در تمام مظاهر زندگی مردم، که عالمان دین هر آن شعله آنرا تیزتر می‌کردند و هر فرقه خود را «ناجی» و دیگری را «ضال» می‌پنداشتند چنانکه خود غزالی بدان اشاره کرده و گفته است که: «اختلاف مردم در ادیان و ملل، و اختلاف پیشوایان مذاهب با آن همه فرقه‌ها و تباین راهها، دریای ژرفی شده است که بسیاری در آن غرق شده‌اند، و جز اندکی رهایی نمی‌توانند یافت! و هر فرقه‌یی گمان می‌کند که او ناجی است و دیگران گمراه، و هر گروهی برآنچه دارند شادند! و این همان نکته است که سرور جهان از آن خبر داد که: بزودی امت من هفتاد و سه فرقه شوند؛ که ناجی آنها یکی بیش نیست و آنچه او وعده کرده بود اینک بظهور آمده»[2].

میان فقیهان و عالمان مذاهب و ارباب مقالات در این دوره مناقشات و مجادلات مذهبی اشتداد یافته بود و هر زمان که جماعتی از آنها بهم میرسیدند و یا در مجلسی حاضر می‌آمدند مسائل علمی و مذهبی را مطرح مذاکره قرار می‌دادند و برخی اوقات کار از مباحثه و مجادله به مشاجره می‌کشید و در این میان مردم غوغا وعامه «مادر مرده» بطرفداری از اهواء و هوسهای ریاست طلبانه فلان یا بهمان بر می‌خاستند و گاه این بحث‌ها بزد و خورد و کشتار نیز می‌انجامید! نمونه‌های پوچ و بلند بالای این مباحثات و مجادلات را در **طبقات‌الشافعیه** سبکی می‌توان دید.

فن خطابه و جدل و خلاف که سه حربه برنده عالمان آن دوره بود، در این دوره رونقی به‌سزا گرفت و در این باب کتابها و رساله‌ها پرداختند و چه بسیار از دانشمندان که کوشیدند: تمام مطالب آنها را حفظ و بازگویی کنند و همانند ابواسحق شیرازی مسائل خلاف را چنان از برداشته باشند که یکی از مسلمانان سوره فاتحه را[3]. و گویند: ابواسحق مذکور کتاب «مهذب» را برای این نوشت که نشان دهد دانسته‌های او منحصر در مسائل

---

۱. ارباب مقالات: پیروان و مدافعان فرقه‌های مذهبی.

۲. غزالی، محمد: المنقذ من الضلال، چاپ و تعلیق و تحقیق محمد محمد جابر، ۴ و ۵، چاپ مصر (بی. تا.).

۳. سبکی: طبقات الشافعية، ۲۲۲/۴ «و قدقيل:انه كان يحفظ مسائل الخلاف كما يحفظ احدكم الفاتحة».

خلافی نیست، زیرا «ابن‌الصباغ» گفته بود: اگر شافعی و ابوخلیفه با هم آشتی کنند، علم ابواسحق از میان می‌رود[۱]!»

قهراً نتیجه این وضعیت، آن شد که عالمان و دانشمندان مورد توجه و احترام بزرگان و عامه مردم شوند و در انظار محترم گردند. در شرح احوال ابواسحق شیرازی نوشته‌اند که: از طرف خلیفه عباسی المقتدی بامرالله (خلاف ۴۶۷ـ۴۸۷ ه.ق.) از بغداد به خراسان آمد ـ مردم هر ناحیه، بویژه نیشابور، از مرد و زن باستقبال او می‌شتافتند و رکاب او را می‌بوسیدند و خاک پای استرش را به تمین و تبرک بر می‌گرفتند و عالم بزرگ خراسان ابوالمعالی جوینی محض تجلیل غاشیه اوبدوش می‌کشید[۲].

از طرفی دیگر باطنیه یا اسماعیلیه که به «امام معصوم» دعوت می‌کردند مبلغان و داعیان دانشمند داشتند و آنها را به بلاد و ممالک اسلامی، خاصه ایران، می‌فرستادند.

این جماعت که اغلب فدائیان زبردست و دانشمند بودند دارای تشکیلات و سازمان‌های مرموز شگفت آوری بودند و بیشتر به ایمان و اخلاص پیروان و هواداران خود متکی بودند، و چون خلفای عباسی با این گروه بشدت دشمنی داشتند از سلاطین ایرانی مدد می‌گرفتند، و سلاطین ایران هم یا بنا بر مصلحت یا از روی ایمان، با اسماعیلیان و داعیان آنها به‌سختی مخالفت می‌کردند و آنان را قرمطی و خارجی و ملحد می‌گفتند و چون یکی از آنها را می‌یافتند، به انواع زجر و حبس و قتل می‌کشتند! و از همه بیشتر در این راه سلطان محمود غزنوی بود که به تعبیر بیهقی «انگشت، گرد جهان کرده، قرمطی می‌جست[۳]!»

از سوی دیگر صاحب‌نظران و فیلسوفان دست در کار تألیف و تصنیف رسالات علمی و کتب فلسفی بودند و از مدت‌ها پیش یعنی از روزگار مأمون نیرو گرفته بودند و سخنان و مقالات خود را به گوش هوشمندان اقطار اسلامی رسانیده بودند و بدین جهت

---

۱. همانجا، ۲۲۳/۴ «وقیل ان سبب تصنیفه [المهذب] أنه بلغه ان ابن‌الصباغ قال: اذا اصطلح الشافعی وابوحنیفه ذهب علم ابی‌اسحق الشیرازی؛ نعنی أن علمه هو مسائل الخلاف بینهما، فاذا اتفقا ارتفع...».

۲. سبکی: طبقات الشافعیة، ۲۲۲/۴ «ثم دخل الشیخ نیسابور، و تلقاه اهلها علی العادة المألوفة ممن و راءهم من بلاد خراسان، و حمل شیخ البلد امام الحرمین ابوالمعالی الجوینی غاشیته، و مشی بین یدیه کالخدیم، وقال: افتخربها!» و غاشیه درلغت: پالان استر، شمشیر، وآهن رکاب راگویند. (قاموس: غشی) وبرای اطلاع از احوال ابواسحق شیرازی ← سبکی: طبقات‌الشافعیة، ۳۵/۴ـ۲۱۵؛ وابن‌خلکان: وفیات الاعیان، ۴/۱و۵، چاپ تهران؛ ابن‌العماد: شذرات الذهب، ۳۴۹/۳ و دیگر کتابها.

۳. بیهقی، ابوالفضل: تاریخ مسعودی، ۵۹۷، چاپ دکتر فیاض، در داستان «حسنک وزیر».

فقیهان و دانشمندان و مذهبی با آنکه خودشان در چندین جبهه مخالف می‌جنگیدند می‌بایست به این جماعت هم که بیش از همه فرق به‌افزار عقل و برهان مسلح بودند ـ جواب بگویند و این بیش از همه کار را مشکل کرده بود، ودر نتیجه عوامل و علل خانمان سوز تاسف‌آوری از قبیل جنگهای صلیبی که از سال ۴۹۰ تا ۶۹۰ به‌شدت یا ضعف دوام داشت و نیز اختلاف سنی و شیعه، یک خلجان و شورش و اغتشاش درونی در میان اسلامیان برپا شده بود که شاید در هیچیک از اعصار اسلامی نظیر نداشته باشد.

در همین زمان بود که غزالی به عرصه هستی قدم گذاشت.

دوره اول زندگانی غزالی

نابغه بزرگ و حجت اسلام، امام زین‌الدین ابوحامد محمدبن محمدبن محمد غزالی [۱] طوسی، در سال ۴۵۰ هجری از پدری کارگر که پشم می‌رشت و می‌فروخت به شهر طوس در وجود آمد، پدر امام در اوقات فراغ به حلقه‌های درس دانشمندان و به مجالس وعظ واعظان و محافل درس فقیهان می‌رفت؛ سخن آنانرا می‌شنید، و بر دانش‌های آنان آگاهی می‌یافت، وآنچه بیشتر از روزی او بود، در راه آنان خرج می‌کرد و همین آمد و شد و استماع مجالس وعظ و درس، او را بر آن داشت که از خدا بخواهد فرزندی به او عطا کند تا از این گونه مجالس درس و وعظ بنیاد گذارد و مردم را به امور دینشان دانا گرداند و به خیر دنیا و آخرتشان بینا کند.

خدا هم این خواهش او را پذیرفت، و دو پسر به او داد: نخستین ابو حامد غزالی که ما از او سخن داریم، و دو دیگر برادرش احمد که مشغول به وعظ شد و در آن به‌مقامی بزرگ رسید.

چون وفات پدر نزدیک شد، ابوحامد و برادرش را به دوستی صدیق سپرد نام او ابوحامداحمدبن‌محمد رادکانی و بدو گفت: از اینکه خود درس نخوانده بودم پیوسته غمگین بودم، دلم می‌خواست که با تعلیم این دو پسرم آنرا جبران کنم، دریغا که نشدا تو این مهم را انجام داده و آندو را تعلیم کن؛ و اگر در این راه تمام آنچه راکه من باقی گذاشته‌ام صرف و خرج کنی، باک‌مدار.

---

۱ . غزالی راگروهی بتشدید زاء و گروهی به تخفیف آن درست می‌دانند. ولی امروزه بیشتر پژوهشگران قول «ابن‌اثیر» راکه غزالی را با تشدید درست می‌دانسته، معتبر می‌شمارند. و نیز قول سمعانی راکه می‌گوید: از اهل طوس درباره قریه‌یی بنام غزاله پرسیدم و آنها وجود آنرا انکار کردند (رجوع کنید به ابن‌خلکان: وفیات ترجمه۵، شرح حال احمد غزالی؛ و ابن‌اثیر: البدایة والنهایه، ۴/۱۲ ـ ۱۷۳، مصر، ۱۳۵۸ هـ.ق.).

آن صوفی با صفا پدر این دو کودک گفته بود به‌جای آورد وبیکن به‌زودی مرده ریک پدر ته کشید و آن دوست مجبور شد آندو را به مدرسه‌یی که در آن غذا و لباس دانش‌جویان را تأمین می‌کردند بسپارد. این کار در روح آندو سخت تأثیر کرد و آنان را به تحصیل تشویق نمود ـ چه گاهی فقر جوهر انسان را بروز می‌دهد تا به امور کوچک سرفرود نیاورد.

و از این جا بود که غزالی همواره از آن یاد می‌کرد و می‌گفت: «ما علم را به‌غیر خدا خواستیم ولیکن خدا نخواست که جز برای او باشد!»[1]

غزالی محمد که بی اندازه باهوش و تندذهن بود، علوم دینی و ادبی را نزد همین **احمدراذکانی** فرا گرفت، پس از آن به جرجان نزد امام **ابونصر اسماعیلی** رفت و از گفتار او و در خدمت او تعلیقه نوشت، دوباره به میهن خود برگشت. از او روایت می‌کنند[2] که گفت: در راه، راهزنان، راه برمن ببریدند و هرچه داشتم ببردند، در پی دزدان افتادم و به التماس گفتم: «هر چه دارم ببرید ولیکن توبره‌ای دارم که هیچ بکار شما نمی‌آید انرا بمن بازدهید». چون بسیار الحاح کردم، سردسته دزدان را برحال من دل بسوخت و گفت: **در توبره چیست که اینقدر ناله می‌کنی و این مایه بدان دل داده‌ای!؟**

گفتم تعلیقه‌هایی است که یک چند برای شنیدن و نوشتن آن از وطن دور شده‌ام ورنج فراوان برده‌ام! گفت: چگونه ادعای علم می‌کنی در حالی که چون ما این پاره کاغذها را از تو بگیریم بی‌دانش می‌مانی؟!

امام می‌گوید: این سخن گویی الهامی بود از جانب خدا که مرا به‌خود آورد، که چون به طوس بازگشتم، سه سال مشغول آن شدم تا آنها را از بر کردم و چنان شدم که اگر دزدان راه بر من ببرند، از دانش خویش بیگانه نگردم![3]

بهر حال غزالی، دوباره از طوس به‌عزم تحصیل بیرون رفت و به نیشابور آمد در آن زمان نیشابور مرکز دانشمندان خراسان بود ـ غزالی در این شهر پیش **امام الحرمین ابوالمعانی جوینی** (در گذشته ۴۷۸ هـ.ق.) به تحصیل **خلاف** و **کلام** و فنون جدل و مقدمات

---

۱. سبکی: طبقات الشافعية، ۴/۶ ـ ۱۹۳، چاپ مصر، بتحقیق محمدالحلو و محمد الطناحی «...وکان الغزالی یحکی هذا، ویقول: طلبنا العلم لغيرالله، فابى أن يكون الاالله».

۲. قول ابوالفتح اسعدبن محمدبن ابی‌نصیر میهنی از دانشمندان فقه و خلاف (وفات ۵۲۰هـ.ق.).

۳. سبکی: طبقات الشافعية ۱۹۵/۶؛ و مقدمه «معیار العلم» چاپ بیروت، ۱۹۶۴، ص ۸: «...كيف تدعى انك عرفت علمها، و قداخذنا هامنک فتجردت من معرفتها و بقيت بلا علم!... فلما وافيت طوس، أقبَلْتُ على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته، و صرت بحيث لو قطع على الطريق لم اتجرد من علمى».

حکمت پرداخت، بدانسان که در میان تمام شاگردان امام الحرمین انگشت نما شد و امام بداشتن چنین شاگرد هوشمندی بخود می‌نازید[۱] و به‌قول برخی در باطن بر او رشک می‌برد![۲]

هنوز غزالی به سی سالگی نرسیده بود که تمام علوم رسمی و فنون متعارف زمان خود را از ادب فقه و اصول و خلاف و کلام و مبادی فلسفه رسمی فراگرفته بود و استاد کامل گشته، با وجود این باز در خدمت استاد خود به‌سر می‌برد و در نیشابور کم‌کم بکار تصنیف و تالیف شروع کرده بود تا اینکه بسال ۴۷۸ امام الحرمین درگذشت. غزالی پس از این واقعه در مُعَسْکَرِ نیشابور بخدمت وزیر نامدار سلجوقیان خواجه نظام الملک رسید، خواجه که نام و آوازه فضل او را از پیش شنیده بود مقدم او را گرامی داشت، در خدمت غزالی با عالمان و فقیهان مناظره کرد و بر آنها غالب آمد چنانکه همگی یکدل ویکزبان و از بن دندان به فضیلت او معترف شدند.

روز بروز بر مقام و تقرب غزالی در نزد خواجه و ملکشاه افزوده می‌گشت تا اینکه منصب تدریس در نظامیه بغداد را به او مفوض کردند[۳]. خواجه بسال ۴۸۴ بر کرسی تدریس نظامیه بنشست. مدت چهار سال در بغداد به تدریس و وعظ و تذکیر و خطابه و مناظره و تألیف و تصنیف مشغول بود و صدها نفرشاگرد در حلقه درس او حاضر می‌شدند و پیوسته مقام ظاهری و عزت و حشمت او در افزایش بود. نوشته‌اند مدت سه سال از چهارسالی راکه در بغداد بود مشغول کتابهای فلسفه بود تا از دقایق ونکته‌های این علم هم آگاه گردد.

دوره اول زندگانی غزالی که می‌توان آنرا «دوران صوری حیات غزالی» نام گذاشت بدینسان که اجمالا گفتیم در سی و نه سالگی او پایان می‌پذیرد که موافق با سال ۴۸۸ هجری می‌شود.[۴]

ـ دوره دوم زندگانی و دگرگونی روحی

چون مدت عمر غزالی از ۳۹ روبه نشیب آورد، حالی پیدا کرد که به کلی با احوال

۱. ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۳۷/۲، چاپ تهران.

۲. سبکی: طبقات الشافعیه، ۱۹۶/۶ «ویقال: ان الامام کان بالآخرة یمتعض منه فی الباطن، وان کان یظهر التبجح به فی الظاهر».

۳. ایضاً سبکی؛ وابن خلکان: و فیات الاعیان، ۳۷/۲، چاپ تهران.

۴. رفاعی، احمد فرید: الغزالی، ۱۹۴، مصر، ۱۹۵۳.

سابقش فرق داشت، دیگر آن غزالی که چون غضنفری در سخن دلیر می‌آمد و راه کلام بر همگنان می‌بست از جوشش افتاده بود مثل این بود که تمام دانش‌های رسمی در وجود او مرده بودند، و جملگی فراموش شده بودند. همه شاگردان و دوستداران و هوادران از این واقعه ناراحت بودند ولیکن از درد پنهانی او آگاه نبودند، گروهی بر او تأسف می‌خوردند و جماعتی دیوانه‌اش می‌خواندند:

هر کسی از ظن خود شد یار من وز درون من بجست اسرار من

آخر کسی که در این ورطه هولناک نیفتاده جز این چه تواند گفت:

حال شبهای مرا همچو منی داند و بس تو چه‌دانی‌که‌شب‌سوختگان‌چون‌گذرد!؟

آری، غزالی از سر همه تعلقات بگذشت و آنچه یک عمر در باطن داشت و بظاهر نمی‌توانست آورد، سرانجام آشکار گشت. آن امر چه بود؟ عطش باطنی به درک حقیقت!

آخر هر کس معتقد خود را حق می‌دانست، غزالی علوم رسمی را خوانده بود اما در باطن می‌دید که دردش با این جملات و این کلمات درمان نمی‌یابد. او در پی کیفیت و حال بود تا مگر راه بمقصود ببرد اما صد حیف که:

علم رسمی سربسر قیل است و قال نه در و کیفیتی حاصل نه حال![1]

حال از خود او بشنوید:

ـ«... دوستی و علاقه به تحقیق در طبیعت من سرشته بود، از آغاز جوانی تشنه درک حقایق بودم، از مدتها پیش می‌خواستم حقیقت را دریابم، چه کنم این عطش درونی در من اختیاری نبود تو گویی غریزی و فطری من بود، من از عنفوان جوانی روح تقلید و تعبد را شکسته بودم، چون می‌دیدم کودکان یهود و نصاری و مسلمانان جملگی در مهد تربیت پدر و مادر پرورش می‌یابند و به عقاید پدر و مادر و تلقینات نزدیکان برمی آیند و می‌بالند و حدیث معروف را که می‌گوید: [هر مولودی نخست بفطرت اولیه از پدر و مادر متولد می‌شود. پس از آن پدر و مادر او را یهودی و ترسا و مجوسی می‌کنند]، شنیده بودم از این رو می‌خواستم آن فطرت اولیه را بجویم و بیابم تا مگر عقاید عارضی راکه به تقلید از پدر و مادر و استادان در ذهن انسان پدیدار می‌آید پاک سازم. پیش خود گفتم: مطلوب من علم به حقایق اموراست، پس باید نخست بدانم که حقیقت علم چیست؟ و از اینجا بر من آشکار شد که علم آنگاه یقینی تواند بود که معلوم بر طالب چنان منکشف گردد که شکی با آن باقی نماند و امکان غلط و پندار به هیچوجه باآن مقارن نباشد و دل نیز به امکان آن

---

۱. شیخ بهائی: نان و حلوا؛ ۷، چاپ اسلامیه.

گوایه ندهد.

علم یقینی و امان از خطا، شایسته است که مقارن با یقین باشد بدان حد که اگر کسی بر بطلان آن تحدی نماید و مثلا بگوید: که سنگ را به زر و چوبدستی را به اژدها مبدل می‌کند، در آن علم هیچ گونه شکی و انکاری حادث نگردد.

چه مثلا وقتی من دانستم که ده بیشتر از سه است، اگر کسی بگوید: نه، سه بیشتر از ده است به‌دلیل آنکه من عصا را به اژدها می‌گردانم، و من نیز این کار را از او ببینم، در معرفت من شکی پدیدار نگردد؛ شاید از کار او تعجب بکنم ولیکن شک در معلوم خودم نتوانم بکنم.

پس فهمیدم که هر علمی که آن را من چنین ندانم و درباره آن بدین پایه از قطع و یقین نرسیده باشم علمی است که بر آن هیچ اعتبار نیست!

پس در پی آن شدم که چنین علمی بیابم. از این رو، گرم در کار آمدم و برای آن که بدین مطلوب برسم، شروع کردم تا دانش‌های خود را بررسی کنم، پس دریافتم که من علم ندارم که بدین صفت موصوف باشد، مگر حسیات و ضروریات. چون از تمام دانش‌هاامیدم بریده آمد بر آن شدم که بدانم: آیا وثوق من به محسوسات و ضروریات از نوع آرامش و وثوقی است که به تقلیدیات حاصل می‌گردد یا نه؟

چون باریک شدم، دیدم که بدبختانه در محسوسات هم آن امان و آرامش نیست زیرا شکم قوت گرفت و به من گفت: اطمینان تو بمحسوسات از کجاست؟ چه قوی‌ترین حاسه تو، بینایی است، چون به سایه می‌نگرد حکم می‌کند که ایستاده است و تحرک ندارد و بدینسان حرکت را نفی می‌کند! چون ساعتی می‌گذرد می‌بینی که سایه متحرک بود منتهی یک مرتبه حرکت نکرده است، بلکه تدریجاً و کم‌کم.

ستارگان آسمان را می‌بینی که باندازه، از یک دینار کوچکترند، ولیکن دلایل هندسی می‌گوید: که آنها از زمین بزرگتر هستند! این مثالها و نظایر این‌ها اطمینان مرا از محسوسات هم ببرید، پیش خود گفتم: حال که حاکم عقل احکام حس را تکذیب کرد، شاید جز به عقلیاتی که «اولیاتشان» می‌گویند بر هیچ امری اطمینان نشاید داشت مثل اینکه می‌گوییم: «ده بزرگتر از سه است.» و «نفی و اثبات جمع نمی‌شوند.» اما محسوسات هم به‌من گفتند: از کجا که اطمینانت به عقلیات همانند وثوق تو به محسوسات نباشد، چه تو پیش از این بدان واثق بودی، چون حاکم عقلی بیامد مرا تکذیب کرد، و اگر حاکم عقلی نبود، تو همچنان مرا تصدیق می‌کردی و از کجا که در فراسوی حاکم عقلی حاکم دیگری

نباشد، از جواب درماندم پیش خود گفتم حاکم عقلی آمد خطاهای حسی را آشکار ساخت، آیا امکان ندارد که حاکمی برتر از عقل باشد تا اشتباه‌های عقل را ظاهر نماید!؟ چون بیشتر تأمل کردم بصحت این شک دلیلی یافتم و آن این بود که گفتم: در عالم خواب چیزها می‌بینی و احوالی بنظرت می‌آید و گمان می‌کنی که جملگی آنها ثبات و قرار دارد چون بیدار می‌شوی می‌فهمی که آنهمه اصل و ریشه‌یی ندارد و واقعی نیست پس از کجا که این امور که در بیداری به حس یا عقل بدانها اعتماد پیدا کرده‌ای به نسبت با این حالتی که در آن هستی، حق باشد و ممکن است برای تو حالتی دست دهد که نسبت آن با بیداری تو همانند نسبت بیداریت با خوابت باشد و بیداریت نسبت با آن همچون خواب! آری اگر به این حالت برسی یقین کنی که تمام آنچه به‌عقل خود دریافته‌اند خیالاتی است که هیچ سودی ندارد! و باشد که این حالت همان باشد که صوفیان آنرا ادعا می‌کنند چه آنان گمان می‌کنند که وقتی در این حالت هستند در خویش فرو می‌روند و از حوادث خود غایب می‌شوند، واحوالی را مشاهده می‌کنند که موافق این معقولات نبست و شاید این حالت همان مرگی باشد که پیامبر گفت: «مردمان خفتگانند که چون بمیرند بیدار شوند!»[1] شاید زندگی دنیا هم به نسبت با آخرت خواب باشد که چون انسان بمیرد اشیاء برای او خلاف آنچه اکنون می‌بیند ظاهر می‌شود، و در این حال است که او را بگویند«پوشش چشم ترا برداشتیم و امروز دیدگان تو تیز بین شده است[2]».

«چون این خواطر و خیالات بر ذهن من خطور کرد و برنفس من راه یافت، در پی‌چاره‌یی گشتم، اما ممکن نشد، چه جز با دلیل نمی‌شد آنها را دفع کنم، و چون نصب دلیل جز با ترکیب علوم اولیه امکان نداشت. و در آنها هم از پیش شک کرده بودم ترتیب دادن دلیل ممکن نشد، این درد سخت‌تر شد و نزدیک بدو ماه طول کشید و من در آن مدت وارد حالت سوفسطائیان شدم ولیکن گفتن وبزبان آوردن نتوانستم تا آنکه خدای بزرگ مرا از این مرض شفا داد و نفس به صحت و اعتدال برگشت و چنان شد که ضروریات عقلی دگرباره مقبول و موثوق افتاد! لیکن اینکار با نظم دلیل و ترتیب مقدمات درست نشد، بلکه بنوری بود که خدا در سینه من افکند، و این نور است که کلید بیشتر دانشها و معارف است و آنان که گمان کرده‌اند کشف حقیقت موقوف بر تحریر ادله و برهان است از

---

۱. حدیث منسوب به حضرت رسول است که گفت: «الناس نیام واذا ماتوا انتبهوا».(سیوطی: الجامع‌الصغیر، ۲، ۲۸۱، چاپ مصر، ۱۹۲۵).

۲. «فکشفناعنک غطاءک، فبصرک الیوم حدیداً» (قرآن، سوره ۵۰، قاف/ آیه ۲۲).

وسعت رحمت الهی بی خبرند! از این نور نمونه‌های بسیار وجود دارد، چنانکه وقتی رسول را از شرح، و معنای آن در آیه: **فمن یردالله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام** (س۶/آیه۱۲۵) پرسیدند، گفت: آن نوری است که خدا در دل می‌افکند، پرسیدند: علامت آن کدام است. فرمود: دوری از سرای فریب و روی آوردن به سرای جاویدان [۱] و از این راه باید که طلب کشف حقیقت کنند...» [۲]

آری این انقلاب بزرگ در روح غزالی بوجود آمد، زمام طاقت از دست او ببرد لذا برمهاجرت از بغداد تصمیم کرد. در باطن آهنگ ریاضت و اقامت در شام داشت که مرکز بزرگ زاهدان و صوفیان بود، ولی از ترس خلیفه و سلطان وقت و مردم آشنا. بیگانه سفر حج را بهانه کرد و در ماه ذی‌القعده ۴۸۸ بترک همه چیز گفت و باابوالقاسم حاکمی (در گذشته ۵۲۹ هـ ق) که از آشنایان قدیم اوبود، بقصد سفر حج از بغداد بیرون رفت.

این سفر غزالی ده سال طول کشید و در این مدت در بلاد شام جزیره و بیت‌المقدس و حجاز گردش کرد.

اما به صورت و سیرت درویشان، یعنی بلباس درویشان ژنده‌پوش و ناشناس همه جا می‌گشت. بنابرقول معروف از بغداد به دمشق رفت و حدود دو سال در شام اقامت نمود و پیوسته مواظب زهد و فکر و عبادت و خلوت و تصنیف و تالیف بود و در جامع «دمشق» معتکف شده بود.

غزالی برای شکستن نفس و پرهیز از خود پرستی در خانقاه «**سمیساطیه**» این شهر به رفتگری پرداخت. قضا را روزی در صحن «جامع اموی» نشسته بود، و گروهی از فتوی‌نویسان و فقیهان در صحن راه می‌رفتند. دهقانی سررسید و در باب مسأله‌یی از ایشان فتوی خواست و غزالی درآنها می‌نگریست. هیچ یک از فقیهان پاسخ به‌سزایی نتوانست بدهند. این کار برغزالی گران بود که مسلمانی بدون هدایت باز گردد. او را پیش خواند و پاسخی به سزا داد. دهقان او را ریشخند کرد و گفت: فقیهان بزرگ از جواب من درماندند، این فقیر عامی چگونه مرا جواب خواهد داد؟ این مفتهان در او نگریستند.

چون از گفتار خویش باوی بپرداخت، فقیهان آن دهقان را بخواندند، و از وی پرسیدند: این مرد عامی با تو چه گفت؟ او شرح واقعه بگفت. مفتیان بخدمت او رسیدند و

---

۱. التجافی عن دارالغرور والانابة الی دارالخلود. (بخاری، مستملی: شرح تعرف کلاباذی ۶۳/۱، چاپ هند، ۱۳۲۸هـ.ق.).

۲. غزالی، محمد: المنقذ من الضلال، ۴ تا ۱۲، چاپ محمد محمد جابر.

از احوال او بپرسیدند، وگرامیش داشتند واز وی به آرزو، خواستند تا برای آنها حلقه درس تشکیل دهد. غزالی آنان را به‌فردا وعده داد و شبانه از آنجا فرار کرد!

همچنین گفته‌اند که وی روزی بمدرسه «امینیه» دمشق برگذشت. مدرس را دید که مکرر می‌گفت: قال الغزالی = غزالی چنین گفت، غزالی از عجب و غرور بترسید، و دمشق را ترک گفت [۱].

در همین سفر شام «ابوبکر بن ولید قریشی» (وفات ۵۲۰) خواست با غزالی مناظره کند، غزالی گفت: «ترکناه لصبیة فی‌العراق!» یعنی: مناظره و جدل را به کودکان عراق بازگشتیم و درگذشتیم [۲]. از اینجا بودکه غزالی در احیاء العلوم هم یک فصل بزرگ د رمذهب علمای مجادل نوشت و عالمان و فقیهانی راکه منظورشان تحمیق مردم و مباهات و مفاخره با اصطلاحات علمی و جذل است سخت نکوهید [۳].

غزالی دیگر تعصب و سختگیری را ترک گفته بود چنانکه در مکتوبی فارسی هم که در پنجاه وسه سالگی برای عذر نرفتن خویش به‌دربار سلطان سنجر سلجوقی (وفات ۵۵۲ هـ.ق) نوشته چنین می‌گوید:

«بدانکه این داعی پنجاه و سه سال عمر بگذاشت، چهل سال در دریای علوم دین غواصی کرد تا بجایی رسید که سخن وی از اندازه فهم بیشتر اهل روزگار درگذشت، بیست سال در ایام سلطان شهید روزگار گذاشت و از وی به اصفهان و بغداد اقبالها دید و چند بار میان سلطان و امیرالمؤمنین رسول بود درکارهای بزرگ، و در علوم دینی نزدیک هفتاد کتاب کرد پس دنیا را چنانکه بود، بدید و به جملگی بینداخت و مدتی در بیت المقدس و مکه مقام کرد و بر سرمشهد ابراهیم خلیل عهد کرد که پیش هیچ سلطان نرود و مال سلطان نگیرد، و مناظره و تعصب نکند.» [۴]

پس از شام، غزالی به بیت المقدس رفت و مدتی هم آنجا به ریاضت و خلوت و زیارت مشاهد شریفه مشغول بود، تا از بیت‌المقدس به زیارت تربت خلیل رفت.

گویند: در آغاز این احوال، به ابوعلی فضل بن محمدبن فارمدی طوسی (درگذشته

---

۱. سبکی: طبقات الشافعیة، ۱۹۹/۶ «...انه صادف دخوله یوماً المدرسة الامینیة، فوجد المدرس یقول: قال الغزالی، و هویدرس من کلامه. فخشی الغزالی علی نفسه العجب ففارق دمشق!...»

۲. غزالی نامه ۱۵۴، بنقل از یافعی: مراة الجنان در وقایع سال ۵۲۰.

۳. غزالی: احیاءالعلوم، ۶/۱ ـ ۹۲.

۴. غزالی: فضایل الانام من رسائل حجة الاسلام یا مکاتیب فارسی غزالی چاپ مرحوم عباس اقبال، ۴ ـ ۵ تهران، ۱۳۳۳ هـ.ش.

۴۷۹ هـ.ق.) سرسپرده و کیفیت سلوک راه عرفان و راه دریافت مغرفت صوفیانه را از وی فراگرفت؛[۱]

بعد از مسافرت به شام و بیت‌المقدس قصد غزیمت حجاز کرد و در سال ۴۹۸ پس از آدای مناسک حج و زیارت مکه و مدینه و مشاهد مشرفه عزم مراجعت به وطن خویش نمود و در همین سال به طوس برگشت[۲].

ره آورد بزرگ غزالی از این سفر دهساله یا به تعبیر بهتر از این سیر روحانی کتاب بزرگ **احیاءعلوم الدین** بود که در میان کتابهای اخلاقی کمتر نظیر دارد و هرکس پس از وی خواسته در اخلاق کتاب بنویسد، این اثر بزرگ را زیر نظر داشته است.

غزالی از این مسافرت الزاما یکسره به نیشابور رفت و پس از اصرار و تأکید زیاد سلطان سنجر تدریس مدرسه نظامیه نیشابور را پذیرفت[۳]، این وضع دیری نپایید و شاید بیش از یکسال نکشید و شوق زیارت و دیداز فرزند و عیال ـ و یاامری دیگر او را به طوس کشانید، در این مدت یکساله که در نیشابور بود کتاب بسیار نفیس و عزیز المنقذ من الضلال را، که برخی از محققان آنرا **اعتراف‌نامه غزالی** نامیده‌اند، نوشت.

و چنانکه در مقدمه المنقذ من الضلال بوضوح می‌گوید: «در این وقت عمر او از پنجاه در گذشته بوده است.[۴]»

غزالی از نیشابور به طوس وطن اولین خود باز آمد و در آن «خانقاهی» برای صوفیه بساخت. و در جوار آن برای مشتغلان بدانش مدرسه‌یی درست کرد و اوقات خود را برای انجام وظایف خیر از قبیل ختم قرآن و مجالست با اهل قلوب و تدریس تقسیم کرد[۵].

اما تمام احوال روحی و طرز تدریس و تعلیم او در آن‌زمان با دوره سابقش ـ که در بغدادبود ـ فرق کرده بود.

یکتا عالم متکبر و یگانه متکلم جدلی، پس از این مسافرت سراپا حال شده بود و جهانی از آرامش وسکون و تواضع بود.

به‌زبان عرفانی باید گفت: که سفر غزالی از بغداد **سفر من الخلق الی الحق** و آمدنش از

---

۱. همانجا، ۲۰۰.
۲. سبکی: طبقات الشافعیة، ۶ / ۲۰۹.
۳. ابن‌خلکان: و فیات، ۳۸/۲، چاپ تهران.
۴. غزالی: المنقذ، ۵، چاپ مصر.
۵. ابن‌خلکان و فیات، ۳۸/۲، چاپ تهران؛ سبکی: طبقات الشافعیة، ۲۰۰/۶ «ثم رجع الی مدینة طوس، واتخذ الی جانب داره مدرسة للفقهاء، و خانقاه للصوفیة و وزع اوقاته علی وظائف من ختم القران و مجالسة ارباب القلوب والتدریس لطلبة العلم...».

بغداد به نیشابور و طوس تا آخر عمر نموداری از سفر من الحق الی الخلق بود[۱].

مؤلفات غزالی

غزالی از آن عده محققان و مؤلفان است که آثارشان به کثرت معروف است چنانکه پیش گفتیم در یکجا می‌نویسد: «چهل سال در دریای علوم غواصی کرد و در علوم دین نزدیک به هفتاد کتاب تصنیف کرده پس دنیا را چنانکه بود بدید، و جملگی را بینداخت...»[۲]

شاید غیر از موضوعات دینی درباره موضوعات دیگر هم کتاب نوشته باشد که نام نبرده یا ما نمی‌دانیم. در هر صورت غیر از خود او دیگران هم بیشتر از هفتاد کتاب و رساله از او نقل کرده‌اند.[۳] خوشبختانه بیشتر این آثار بر جای مانده است که برخی از آنها را به ترتیب اهمیت ذکر می‌کنیم:

۱. **احیاء علوم الدین**، که مهم‌ترین کتاب عربی غزالی است در مواعظ و حکم و اخلاق و مسائل دینی، که آنرا در سفر شام و بیت المقدس پرداخته است. در اهمیت این کتاب همین بس که گفته‌اند: «لوذهبت کتب الاسلام و بقی الاحیاء لاغنی عماذهب = اگر تمام کتابهای اسلامی از میان برود و تنها احیاء باقی بماند، مسلمانان از آنچه از میان رفته بی‌نیاز می‌باشند.»[۴]

این کتاب بر چهار قسم تقسیم می‌شود یکی در عبادات، دو دیگر در عادات، سه دیگر در مهلکات، چهارم در منجیات.

هر کدام از این چهار قسم شامل ده کتاب است که مجموعا چهل کتاب یا چهل بخش می‌شود.

این کتاب پیوسته مورد نظر اهل معرفت بوده و موافقان و مخالفان زیادی داشته است و درباره آن رساله‌ها نوشته و تلخیص و شرح کرده‌اند.

نخست خود امام این کتاب را خلاصه کرد و آنرا: «المرشدالامین الی موعظةالمتقین» نام نهاد. و نیز تلخیص برادرش رابه نام «لباب الاحیاء باید نام برد. شاید

---

۱. همایی، جلال: غزالی‌نامه، ۱۷۰ ـ در متن غزالی‌نامه آمده: (آمدنش از طوس به نیشابور) و به‌نظر می‌رسد که اشتباه چاپی باشد به‌جای (از نیشابور به طوس).

۲. غزالی: مکاتیب فارسی، چاپ مرحوم اقبال، ۴.

۳. «وخلف ما یزیدعلی سبعین مؤلفاً اکثرها فی الجدل والمناظرة...» (زیدان جرجی: آداب اللغة العربیة ۶۳/۳). عبدالرحمن بدوی دانشمند مصری هم کتابی درباره تألیفات غزالی نوشته است به‌نام مؤلفات‌الغزالی، طالبان بدان کتاب رجوع کنند.

۴. حاجی‌خلیفه: کشف الظنون، ۵۸/۱.

مهم‌ترین شرحی که بر «احیاء» نوشته شده است همان است که مؤلف تاج العروس سیدمحمد حسینی معروف به مرتضی زبیدی (تولد ۱۱۴۵ / وفات ۱۲۰۵) نوشته و آنرا اتحاف‌السادة‌المتقین نامیده است. این شرح در سال ۱۳۰۲ هجری در ۱۳ مجلد درفاس چاپ شد، و باز در سال ۱۳۱۱ در مصر در ده مجلد چاپ گردید.

زبیدی از طرفداران جدی امام بود و هماره از او دفاع می‌کرد. از طرفداران دیگر امام زین‌العابدین ابوالفضل عبدالرحیم بن حسین عراقی است که احادیث این کتاب را بیرون آورد و در سال ۷۵۱ کتابی در چند مجلد بپرداخت در صحت احادیث و سند آنها. پس از آن هم در سال ۷۶۰ کتابی مختصرتر به‌نام المغنی عن حمل الاسفار بپرداخت.

از مخالفان غزالی یکی: ابوالفرج‌بن الجوزی است (در گذشته ۵۹۷ هـ.ق.) که **منهاج القاصدین** را در شرح **احیاء علوم‌الدین** غزالی نوشت و سپس به‌نظر خود کتابی پرداخت در اغلاط احیاءالعلوم، که آنرا **اعلام‌الاحیاء بأغلاط الاحیاء** = آگاهانیدن زندگان به غلط‌های احیا نامید.[1] پسر ابن‌الجوزی یعنی [ابوالمظفر ابن‌الجوزی] هم غزالی را انتقاد کرد که کتابش را برمذهب صوفیان وضع کرده است. اما غزالی از پیش در جواب بعضی از این گونه اعتراضات کتاب **الاملاء علی مشکل الاحیاء** را نوشته بود[2].

۲. **المنقذ من الضلال**[3] پیش درباره این کتاب صحبت کردیم. باید گفت که: این کتاب از بهترین آثار غزالی است، زیرا در نوع خود کم نظیر است.

۳. **مقاصدالفلاسفه**، این کتاب شاید یکی از بهترین و آسان‌ترین کتب حکمت مشاء است که غزالی برای تفهیم مقاصد فیلسوفان نوشت تا پس از آن کتاب تهافت ـ الفلاسفه را براساس آن ـ در رد فیلسوفان ـ تألیف کند ونشان دهدکه بدون فهم و کورکورانه عقاید فیلسوفان را رد نکرده است. خود می‌گوید:

«فینبغی أن نحقق مذهبهم اولا للتفهیم، ثم نشتغل بالاعتراض، فان الاعتراض علی المذهب قبل تمام التفهیم رمی فی عمایة = شایسته است که نخست روش آنان را بررسی کنیم، آنگاه به اعتراض بپردازیم. زیرا اعتراض بر مذهبی پیش از آنکه آنرا به‌خوبی

---

۱. «قد جمعت اغلاط الکتاب وسمیته اعلام‌الاحیاء باغلاط الاحیاء اشرت الی بعض ذلک فی کتاب تلبیس ابلیس...» (حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۵۹/۲).

۲. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۹/۱ ـ ۵۸؛ و غزالی نامه، ۲۲۱، چاپ اول.

۳. در کشف الظنون از این کتاب چنین نام می‌برد: «**المنقذ من الضلال والمفصح عن الاحوال، و هو مختصر بث فیه غایة‌العلوم و اسرارها و المذاهب و اغوارها.**» (حاجی خلیفه کشف الظنون، ۹/۲ ـ ۵۸؛ و جرجی زیدان: آداب اللغة العربیة، ۹۸/۳).

دریابند، چون سنگ انداختن در تاریکی است!»[1] این کتاب به سال ۱۸۸۸ با شروح در لیدن چاپ شد، و در سال (۱۵۰۶)به لاتین ترجمه شده بوده است.[2]

۴. **تهافت الفلاسفه** غزالی در این کتاب با سلاح خود فیلسوفان، یعنی برهان و استدلال و قواعد فلسفه، به ابطال عقاید آنها پرداخته، در بیست مسأله از مسائل مختلف تناقض آراء و لغزش‌های آنها را بیان کرده: در سه مسأله حکم بکفر فیلسوفان داده است و در هفده مسأله به بدعتشان منسوب داشته است. آن سه مسأله که در آن فیلسوفان با تمام مسلمانان مخالفت کرده‌اند عبارت است از:

۱. می‌گویند: ابدان و اجساد محشور نمی‌شوند، و آنچه پاداش می‌بیند و عقاب می‌یابد ارواح مجرده‌اند، و ثوابها و عقابها جسمانی نیست بلکه روحانی است؛

۲. می‌گویند: خدای تعالی کلیات را می‌داند و به جزئیات عالم نیست. و این کفر صریح است، و حق آنست که: باندازه ذره‌یی در آسمانها و زمین از دانش او برکنار نیست؛

۳. می‌گویند: عالم قدیم و ازلی است و این خلاف حدوث عالم است که در شریعت آمده است[3]

و آن هفده مساله که در باب آنها فیلسوفان را به بدعت و انحراف و کجروی متهم و منسوب می‌دارد عبارت است از:

۱. عجز فیلسوفان از اثبات صانع؛ ۲. عجز فیلسوفان از اقامه دلیل بر محال بودن دو خدا؛ ۳. ابطال مذهب فیلسوفان در نفی صفات؛ ۴. ابطال عقیده فیلسوفان باینکه می‌گویند: ذات باری به جنس و فصل منقسم نمی‌شود؛ ۵. ابطال قول فیلسوفان که می‌گویند مبدأ اول موجود بسیط بدون ماهیت است؛ ۶. عجز فیلسوفان از اثبات اینکه: خدا جسم نیست؛ ۷. در بیان اینکه قول به دهر و نفی صانع بر فیلسوفان لازم می‌آید؛ ۸. عجز فیلسوفان از اثبات اینکه مبدأ اول عالم به‌غیر است؛ ۹. در ابطال قول فیلسوفان که گویند: خدا جزئیات را نمی‌داند؛ ۱۰. ابطال قول فیلسوفان که گویند: آسمان حیوانی متحرک بالاراده است؛ ۱۱. ابطال قول فیلسوفان راجع به غرض محرک آسمان؛ ۱۲. در ابطال قول ایشان که گویند: نفوس آسمانی تمام جزئیات را می‌دانند؛ ۱۳. در ابطال قول

---

۱. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۶۲، چاپ مصر، به تحقیق دکتر سلیمان دنیا.

۲. زیدان جرجی. آداب اللغة العربية، ۹۸/۳. سبکی در (طبقات الشافعیه، ۲۲۵/۶ از این کتاب با نام المقاصد فی بیان اعتقاد الاوایل هم یاد می‌کند.

۳. غزالی: المنقذمن الضلال، ۲۸ ـ ۲۷، چاپ مصر، به تحقیق محمد جابر؛ و تهافت‌الفلاسفه، ۸۴، چاپ مصر، به تحقیق دکتر سلیمان دنیا.

ایشان راجع به محال بودن خرق عادات؛ ۱۴. درباره قول ایشان که: نفس انسان جوهری است قائم به‌نفس و جسم و عرض نیست؛ ۱۵. قول ایشان درباره محال بودن فنای نفوس بشری؛ ۱۶. در ابطال انکار فیلسوفان به رستاخیر و حشر اجساد؛ ۱۷. در ابطال مذهب ایشان در ابدیت عالم[1]. ــ پس از بحث مستوفی درباره هر یک از این مسائل و بیان عجز و تهافت حکیمان و تقریر ادله ایشان، غزالی در آخر این کتاب چنین می‌گوید: اگر کسی بپرسد حال که مذاهب این جماعت را بیان کردی، آیا بطور قطع حکم بکفرشان می‌کنی؟! گویم: آری بی هیچ تردید تکفیر آنها در سه مسأله حتمی است. نخست: مسأله قدم عالم و اینکه تمام جواهر قدیم‌اند؛ دوم قول ایشان که خدای تعالی به جزئیاتی که از اشخاص حادث می‌گردد عالم نیست؛ سوم انکارشان به بعث اجساد و حشر آنها که این سه با اسلام سازگار نیست و معتقد آن تکذیب کننده انبیاء است ولیکن باقی مسائل چیزهائی است که مذهبشان به معتزله نزدیک است[2]

صاحب تاریخ الحکماء می‌گوید: که غزالی بسیاری از مطالب این کتاب رااز تألیفات یحیی نحوی[3] انتحال[4] کرده است، ولیکن چون آن تألیفات بدست ما نیست، این قول را از او باور نتوانیم داشت[5].

قاضی ابوالولیدمحمدبن احمدبن رشدالمالکی (درگذشته ۵۹۵ هـ.ق.) نیز به‌دفاع از فیلسوفان برخاست و کتاب تهافت التهافت را در رد تهافت الفلاسفه نوشت وگفت: هرچه غزالی در این کتاب نوشته، خالی از برهان و عاری از یقین است، در آخر کتاب می‌نویسد: «شکی نیست که غزالی شریعت و دین هر دو را خراب کرد و راه خطا رفت» و سپس می‌گوید: «اگر ضرورت طلب حق در میان نبود اصلا در این باره سخن نمی‌گفتم[6]»

۵ و ۶ و ۷. بسیط و وسیط و وجیز، در فقه، که این کتابها را بسیاری از دانشمندان شرح

---

۱. همانجا، ۵ــ۸۴.

۲. همانجا، ۷ــ۳۰۶، چاپ مصر؛ و حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱/ ۹ــ۳۴۸.

3 . John Philoponus.

۴. انتحال: بخود بستن اندیشه‌ها و نوشته‌های دیگران؛ دزدی علمی.

۵. شهرزوری: کنزالحکمه، ترجمه فارسی، ضیاءالدین دری، ۹۷/۲. اینجا توجه می‌دهیم که دکتر ون دن برگ (Dr.Van den Bergh =) مترجم انگلیسی تهافت التهافت و به تبع او آلفرد گیوم نیز معتقد به عقیده شهرزوری بوده‌اند. رش به:

Alfred Guillaume, *Islam*, PP.138 - 139, London, 1968.

۶. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۳۴۹/۱

و تلخیص کرده‌اند.

۸. **جواهر القران** که مشتمل برزبده قرآن است، این کتاب منقسم به علوم و اعمال است، و اعمال هم بدو قسم: ظاهری و باطنی تقسیم می‌گردد، اعمال باطنی نیز منتهی به تزکیه و تحلیله می‌شود.

۹. **المضنون به علی غیراهله**، که در سال ۱۳۰۹ در ضمن مجموعه‌یی خطی در مصر چاپ‌شد، اما در انتساب این کتاب به غزالی تأمل است. غزالی در کتاب **جواهر القرآن** نوشته که: برخی کتابها نوشته‌ام که برغیر اهلش مضنون است. سبکی می‌گوید: یقین دارم که این کتاب از آن غزالی نیست ولیکن یافعی آنرا از غزالی می‌داند [۱].

۱۰. **فضایح الباطنیه**، که شامل تعالیم قرامطه و اسمعیلیان و غیر ایشان از طوایف باطنیه است. کتاب مذکور در موضوع خود سخت سودمند است [۲]. این کتاب به‌سال ۱۹۶۸ م بکوشش **عبدالرحمن‌بدوی** چاپ شده است.

۱۱. **غرایب الاول فی عجایب الدول**، که در آن سلطان محمد پسر مللک شاه سلجوقی را مورد خطاب قرار می‌دهد.[۳]

۱۲. **سرالعالمین و کشف ما فی الدارین**، که از نظام حکومت‌ها و دولت‌ها بحث می‌کند [۴]

۱۳. **تنزیه القرآن عن المطاعن**، که به‌سال ۱۳۲۹ در مصر چاپ شده است [۵].

۱۴. **المنخول**، در علم اصول است، این کتاب را غزالی در دوران نوجوانی نوشت و همین کتاب بود که دستاویز جماعتی غوغا قرار گرفت و از روی آن گفتند: غزالی در امام ابوحنیفه طعن کرده است [۶]

۱۵. **المستصفی**، در اصول فقه، و آن کتاب کلانی است در دو مجلد. در مقدمه این کتاب‌می‌گوید: «**من لم یعرف المنطق فلاثقه له فی العلوم اصلا** [۷] = هرکس منطق نداندهیچ اعتمادی بدانسته‌های او نیست!»

۱۶. بزرگترین و اصیل‌ترین کتاب فارسی غزالی **کیمیای سعادت** نام دارد، که در

---

۱. زکی مبارک: الاخلاق عندالغزالی، ۱۲۰، چاپ قاهره، ۱۹۲۴.

۲. حاجی خلیفه: کشف الضنون، ۳۴۹/۱

۳. زیدان، جرجی: آداب اللغةالعربیة، ۹۹/۳ ـ ۹۸.

۴. زیدان، جرجی: آداب اللغة العربیة، ۹۸/۳. عبدالرحمن بدوی هم این کتاب را از غزالی می‌داند، ولی مرحوم همایی با دلایل اثبات می‌کند که این کتاب از غزالی نیست. (غزالی نامه، ۲۳۷ تا ۳۴۹).

۵. زیدان، جرجی: آداب اللغة العربیه، ۳۹/۳

۶. همایی، جلال: غزالی‌نامه، ۲۲۹، چاپ اول، ۱۳۱۷ هـ.ش.

۷. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۲۴۶/۲

اخلاق ومسائل دینی پرداخته و تلخیص گونه‌یی فارسی است از احیاء علوم‌الدین غزالی، و «نظیر آن کتابی به فارسی در این موضوع نوشته نشده»، و تاریخ تألیفش میان سالهای ۵۰۰ ـ ۴۹۰ است و بعداً نمونه‌های از آن خواهیم آورد. دیگر از نوشته‌های فارسی غزالی نصیحة الملوک است که آنرا برای سلطان محمدبن‌سنجر سلجوقی نوشته، وایـن کـتاب در میان مردم دست بدست می‌گشته و عموی شرف الدین مبارک‌بن‌المستوفی الاربلی آنرا به تازی برگردانده است[۱].

در حدود بیست تا سی جلد هم از رسائل وکتب غزالی چاپ شده و یا وجود آن در کتب خانه‌های بزرگ عالم سراغ داده شده که مـا از تـرس اطـاله کـلام در آنـها سـخن نمی‌گوییم و اکنون می‌پردازیم باینکه مختصری از افکار او را بیان کنیم:

اطوار فکری غزالی

پیش از این مبلغی از انقلاب فکری غزالی را از زبان وی شنیدیم حال به بینیم کار او به کجا انجامید؟ آن جوشش باطنی و اغتشاش درونی چه شد و از غزالی چه ساخت؟ باز از خود او بشنوید:

«چون خدا به فضل خویش مرا از بیماری شک نجات داد، اصناف طالبان را در چها فرقه یافتیم:

۱. متکلمان، که ادعا دارند اهل رای و نظر هستند؛

۲. باطنیان، که ادعا دارند اصحاب تعلیم هستند و حقایق علمی را از امام مـعصوم اقتباس می‌نمایند؛

۳. فیلسوفان که گمان دارند اهل منطق و برهان هستند؛

۴. صوفیان، که ادعا دارند خاصان حضرت‌اند و اهل مشاهده و مکاشفه[۲].»

رأی او درباره متکلمانـ غزالی معتقد است که خـدای تـعالی طـائفه مـتکلمان را زمانی بوجود آورد، که فرقه‌های مختلف دینی، با هم گلاویز شده بودند، و دین‌ها تـعدد یافته و بدعت‌ها زیاد شده بود و در نتیجه، ایمان‌ها در نفوس مردم تزلزل پذیرفته بود، در این زمان بود که متکلمان به‌یاری دین و سنت قیام کردند و از آن محارست نـمودند و از

---

۱. ابن‌خلکان: وفیات الاعیان، ۱۶/۲، چاپ تهران «...و عمه [ای عم ابی‌البرکات ـ شرف‌الدیـن المبارک بـن المستوفی الاربلی صاحب تاریخ اربل] هوالذی نقل نصیحة الملوک للغزالی من اللغةالفـارسیةالی العـربیة، فـان الغزالی لم یضعها الابالفارسیة...و کان ذلک مشهوراً بین الناس...»

۲. غزالی: المنقذ من الضلال، ۱۲

عقیده‌یی دفاع کردند که تناقضات دشمنان را آشکار می‌ساخت و حجت‌های مبتدعان را سست قلمداد می‌نمود. واین از باب آن است که غزالی به‌فضل متکلمان اقرار می‌نماید ولیکن بر متکلمان نکته‌یی چند می‌گیرد که اهم آن از این قرار است:

نخست اینکه: **این اهل رأی و نظر** در بحث‌های خود، در مسائل جواهر و اعراض خوض می‌کنند، و برای دفاع از سنت و شریعت روش‌های دشمنان خود را می‌گیرند و به مقدمات منطقی اعتماد می‌کنند، درحالی که طبیعت این روش‌ها و مقدمات، با طبیعت دین متناقض است و از ادراک حقیقت ایمان عاجز.

دو دیگر آنکه: گفتگوهای این گروه، اختلاف موجود در میان مؤمنان را برطرف نمی‌سازد، از این‌رو شایسته اینست که در محدوده خاصی منحصر بماند، و نیز باید عوام را از علم کلام باز دارند، زیرا نیاز جمهور مردم، به داشتن ایمان است نه به‌علم جدل.[۱]

وانگهی اگر علم کلام به‌مقصود کسانی که می‌خواستند دین‌آوران را بکوبند و بدعت‌ها را براندازند، کافی بود، باری به‌مقصود غزالی که در جستجوی علم یقین بود وافی نبود.

رد مذهب باطنیان. ـ باطنیان اصحاب تعلیم امام معصوم هستند، بزرگان هر گروه را که پیش آنان برود متهم می‌نمایند که از تعالیم آنان بیگانه است، از این‌رو، همت کرد تا کتب آنانرا بجوید و مقالاتشان راگرد آوری کند، و آنچه در مذهب این جماعت آمده جمله را مرتب نماید و غرض او از اینکار آن بود که شبهات آنها را تقریر نماید، سپس فساد آنها را آشکار گرداند.

و چنانکه از کتاب «المنقذ» بر می‌آید اقوال این جماعت را در کتابی غیر از «المنقذ» رد نموده، و می‌توان گفت که اغلب این ردود در کتاب «القسطاس المستقیم» آمده است؛ اما مهم‌ترین کار وی در این باب **فضائح الباطنیه** نام دارد که به‌کوشش عبدالرحمن بدوی چاپ شده است.

غزالی غائله این تعلیم را به‌سبب امر مؤکدی که از حضرت خلیفه[۲] آمده بود و خواسته تا غزالی حقیقت این اعتقاد راکشف نماید، آشکار ساخت، و تصادفا این امر با

---

۱. «العوام اذا طلبوا بالسؤال عن هذه المعانی [الید والفوق والستوده علی العرش...] یجب زجرهم و منعهم و ضربهم بالدرة کماکان یفعله عمر ـ رضی الله عنه ـ بکل من سأل عن الآیات المتشابهات...» ← : الجام العوام عن علم الکلام، ۱۳ از حاشیه الانسان الکامل عبدالکریم جیلانی، طبع مصر، ۱۹۵۸.

۲. المنقذ من الضلال، ۴۷ چاپ مصر.

شوقی که غزالی خود برای تحقیق تعالیم این جماعت پیدا کرده بود مقرون گشت، لذا مذهب آنان را تقریر، سپس آن را ابطال نمود[1] که خلاصه آن از اینقرار است:

باطنیان می‌گویند وجود معلم معصوم ضرورت دارد، و اوست که داعیان را به شهرها می‌فرستد، و از علم بدانها بهره‌یی می‌دهد تا آنرا در میان مردم منتشر نمایند، واگر امری برایشان مشکل شد، یا در چیزی اختلاف کردند، به او ملتجی می‌شوند تا آنان را بدآنچه حق است ارشاد نماید. غزالی در رد آنهامی گوید:

ـکه ایشان عوام و کم خردان راجسته به‌مذهب خود می‌خوانند، و دلیلشان اینست که بوجود امام معصوم ضرورت است، ولیکن واقع اینست که این جماعت از اقامه برهان برای تعیین امام عاجزند. واضافه می‌کند که معلم ما «محمد»(ص) بود، که تعلیم او کاملتر و عمیق‌تر بود، و او داعیان را در بلاد می‌فرستاد ولیکن چون تعلیم کامل شد، مرگ معلم یاغیات او زیانی ندارد.

ـ اهل این مذهب در تمام امورشان، خواه اساسی و خواه غیراساسی، به «امام» رجوع می‌کنند،لذا اگر مثلا: یکی از ایشان در وقت نماز خواست فبله را پیدا کند، تا به معلم خود دسترسی پیدا کند واز او استفاده نماید وقت نماز می‌گذرد! آری باطنیان این چنین معلم را طلب می‌کنند و عمری را در سر این کار ضایع می‌سازند ونتیجة چیزی فرا نمی‌گیرند!

ـ از طرفی همه علمی که یکی از آنها، آنرا ادعا می‌نماید مستند به‌مذهب فیثاغورس است و آن از رکیک‌ترین مذاهب فلسفی است و ارسطو آنرا رد کرده و گفته: «مذهب فیثاغورثی حشو فلسفه است[2]!»

رد فلسفهـ چنانکه پیش از این گذشت غزالی فلسفه را بدون استعانت از استاد فرا گرفت. و این البته کار آسانی نیست و شاید برای بعضی از مردم مشکل جلوه نماید که چطور شخصی بدون استعانت از استاد فلسفه بتواند یادگرفت. لیکن فراموش نباید کرد که غزالی منطق را خوب خوانده و نیک ورزیده بود و آنرا بحق، مقدمه تمام علوم می‌دانست. وانگهی چندین سال ـ شاید بیشتر از ده سال ـ در علم کلام که مباحثش با مباحث فلسفه در هم آمیخته بود و محشور و با اصطلاحات آن علم آشنایی تمام داشت. این دو عامل

---

۱. راجع به باطنیه، گذشته از فضائح الباطنیه، رجوع کنید به: سیاست نامه چاپ مرحوم عباس اقبال، ۲۷۶ـ ۲۶۰، وزارت فرهنگ، ۱۳۲۱ هـ.ش. عبارات این دو کتاب در بسیاری موارد شبیه به‌هم است.

۲. المنقذ، ۴۲

همراه با عبقریت و تیزهوشی غزالی بود که راه را برای غزالی هموار ساخت تا بدون یاری گرفتن از استاد و مدرسی در مدت زمانی که در بغداد تدریس می‌کرد و شاید در مدت کمتر از ۳ سال فلسفه را به نیکی فراگیرد، و چنین بفهمد که فیلسوفان با وجود طبقات مختلف و تفاوت مراتبشان یا کافر و ملحد هستند و یا در گمراهی‌اند، از این‌رو بر آن شد نشان کفر و لغزش را بر پیشانی ایشان بزند.

غزالی فیلسوفان را به سه گروه تقسیم کرد:

دهریان، طبیعیان، الهیان. سپس نظر خود را درباره هر یک از آنها بیان داشت:

اما دهریان ـ غزالی این جماعت را در عداد زنادقه می‌شمارد زیرا که خدا را انکار می‌کنند و گمان دارند که عالم به‌نفس موجود است.

و **اما طبیعیان**، بوجود خالق حکیم اعتراف دارند، چونکه در طبیعت عجایب صنع او را می‌بینند؛ جز اینکه آخرت را انکار می‌کنند، و عقاب و ثواب را باور نمی‌دارند، پس در شهوات دنیاوی فرو می‌روند؛ اینان هم به‌نظر غزالی با وجود ایمانشان بخدا در شمار زندیقانند.

واما **الهیان** که در میان ایشان سقراط و افلاطون و ارسطو هم هستند، خود بر دهریان و طبیعیان رد نوشته‌اند، واز جمله ارسطو بر تمام دهریان پیش از خود رد نوشت و از همه آنان بیزاری جست. «جز اینکه از رذائل کفر آنها و بدعتهایشان بقایاتی فروگذاشت که از آن رهایی نیافت، پس تکفیر ایشان و پیروان ایشان از متفلسان اسلامی همچون **ابن‌سینا و فارابی** و دیگران واجب است[۱]!»

غزالی ردود خویش را بر آراء فیلسوفان در سه باب مرتب کرد:

۱. قسمی که انکار آن اصلا واجب نیست.

۲. قسمی که واجب است در آنها آنانرا منسوب به بدعت کرد.

۳. قسمی که تکفیرشان در آن لازم است.

غزالی دانش فیلسوفان را بانسبت به‌غرضی که کسب می‌شود به شش تقسیم کرد: ریاضی، منطق، طبیعی، سیاسی، اخلاقی، الهی.

اما ریاضی: متعلق به حساب و هندسه و هیأت عالم است، و مبتنی بر براهین استواری است که برانکار آنها راهی نیست. جز اینکه علیرغم عدم تعلق‌اش به امور دینی دو آفت بزرگ از آن ایجاد می‌گردد: یکی از آندو آفت اینست که هر کس این علوم را

---

۱. غزالی، تهافت الفلاسفة، ۱۴ دکتر سلیمان دنیا، چاپ مصر؛ والمنقذ من الضلال، ۸۶.

مطالعه می‌کند از دقت براهین و دلیلهای منطقی آن شگفت می‌ماند. از این‌رو، اعتقادش درباره فلسفه نیکو می‌شود، گمان می‌برد که همه دانش‌های فیلسوفان در دقت و وضوح و استواری براهین، همانند این علم است. از این جهت هر چه را در الهیات می‌گویند مسلم می‌دارد و کفر و تعطیل و تسامح آنها را درباره شریعت می‌پذیرد؛ و غافل می‌ماند که این گروه آنچه درباره ریاضیات گفته‌اند برهانی و آنچه در باب الهیات گفته‌اند تخمینی است!

و این آفتی بس بزرگ است و لازم است که هر کس راکه بدین علوم مشغول شود و در آنها خوض نماید، از «آنها باز دارند...اگر چه کار او مربوط به امر دیانت هم نباشد.»

آفت دوم، زیانی است که از دوست نادان برای اسلام حاصل می‌شود، و آن وقتی است که مدافع اسلام گمان می‌برد که دین به انکار هر علمی که منسوب به فیلسوفان است حکم می‌دهد، از این‌رو تمام دانش‌های ایشان را رد می‌کند، و همو ادعای جاهلانه می‌نماید؛ و چنین می‌پندارد که هر چه فیلسوفان می‌گویند خلاف شرع است. ولیکن باید دانست که هر کس فکر می‌کند که با انکار این علوم، اسلام را نصرت می‌دهد و یاری می‌کند، بر دین جنایت می‌کند: «زیرا در شرع به این علوم نفیاً و اثباتاً تعرضی نیست، و در این علوم هم برای امور دینی تعرضی وجود ندارد.» جز اینکه اگر مدافعی چنین کند مردم می‌پندارند که دین این علوم و مدلولات مسلمه ریاضی و برهانی را انکار می‌نماید و از این‌رو زیان آن بر هوشمندان پوشیده نیست.

اما منطقیات هم، نفیاً و اثباتاً با دیانت کاری ندارد و کار او آنست که در دلایل و قیاسات و مقدمات براهین و ترکیبهای آنها نظر نماید و وضع حد کند، و این جمله از نوع مقدماتی است که متکلمان در ادله برای تعریفات و اختلافات در عبادات و برخی اصطلاحات دیگر بدانها اعتماد دارند و از آنها استمداد می‌کنند. جز اینکه نباید فریب خورد که آنچه فیلسوفان گفته‌اند جمله با چنین براهینی تأیید گشته است.

اما طبیعیات، دین نباید آنرا انکار کند، چه آن در آسمانها و اختران آسمان و اجسام و استحالت و امتزاع آنها بحث می‌کند. غزالی فقط نکته‌یی که بر آنها می‌گیرد اینست که در کتاب «تهافت الفلاسفه» می‌گوید: طبیعت مسخر خدای تعالی است و به‌نفس خویش کار نمی‌کند[1].

در مورد «سیاسیات» غزالی می‌گوید: این جمله مربوط به امور دنیوی و سلطان

---

۱. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۸ ـ ۱۹۶.ـ در این بحث غزالی در واقع مبدأسببیت را انکار می‌نماید و تمام مظاهر طبیعی را به مشیت الهی باز می‌بندد.

است و از کتابهای آسمانی و پیامبران و حکم مأثوره گذشتگان گرفته شده است.

رأی او درباره صوفیان

گفتیم که غزالی چون از اکتساب و انتقاد علوم رسمی زمان خویش فارغ گشت، سرانجام به طریق صوفیان روی آورد، و در آن طریقه آرام گرفت، و بیاد آورد که روزگاری که در بغداد تدریس می‌کرد، از یک‌سو شهوات دنیاوی او را بخویش جذب می‌کرد، و از سوی دیگر منادی ایمان او را به کوچ می‌خواند، اما بر او آشکار گشته بود که قلب از سرای غرور و فریب نمی‌گذرد و همواره مشغول جاه و علاقه‌های دنیایی است. و پیوسته این درد در باطن او خارخاری می‌داشت تا برنفس خویش هموار کرد بغداد را ترک گوید. غزالی پس از این تصمیم، وارد شام شد و به عزلت و اعتکاف و ریاضت و مجاهده با نفس پرداخت، و از این‌رو، تمام روزها را در مناره مسجد معتکف می‌ماند؛ و ـ چنانکه گفتیم ـ از آنجا به بیت‌المقدس و از آنجا به حجاز رفت، و ده سال بر این حال بماند، تا اینکه حقیقت تصوف بر او کشف گردید بطریقی که در زیر می‌آید:

ـ به‌نظر غزالی طریقه تصوف و راه و رسم درویشی بعلم و عمل تمام می‌گردد، ولیکن علم آسان‌تر از عمل است؛ جز اینکه علم تنها سالک را به دریافت و درک حقیقت تصوف نمی‌رساند. چه مثلا فرق میان کسی که حقیقت زهد و شروط و اسباب آنرا می‌شناسد، و میان کسی که حالت زاهدان دارد، همچون فرق میان دو کسی است که یکی اسباب سکرو مستی را می‌شناسد و دیگری مست است و حالت سکر دارد.

شگفت‌ترین ویژگی متصوفان اینست که بدرک احوال آنها از راه تعلم و فراگیری نمی‌توان رسید بلکه این مقصود تنها از راه ذوق و حال، ممکن است و تبدل صفات، چه او در نظر می‌گیرد که: «صوفیان، ارباب احوال هستند نه خداوندان اقوال.»

ـ غزالی زمانی به تصوف روی آورد «که در باطن به خدای تعالی ایمان یقینی یافته و به نبوت و روز رستاخیز اعتقادی تمام داشت»، و چون دقیق شد فهمید که صوفیان سالکان راه خدا هستند، و سیرت آنها بهترین سیرتهاست، و اخلاقشان پاکترین خلق‌ها؛ وهر آنچه در ظاهر و باطن آنها موجود است، برگرفته است از «پرتو مشکوة نبوت، و برتر از نور نبوت نوری سراغ نداشت که بتوان از آن کسب نور کرد.»

ـ صوفیان در احوال خود مکاشفات و مشاهداتی دارند، که بدانها، به‌مراتب بالا ارتقاء می‌یابند و آنجا در حالت بیداری فرشتگان و ارواح پیامبران را مشاهده می‌کنند، و

«از آنها صوتها می‌شنوند وفایده‌ها اقتباس می‌کنند.» این حالتی است کـه بـه‌لفظ تـعبیر نمی‌توان کرد، وهر کس بدان حال رسید جز این نمی‌توان گفت:

ـ در آنجا عالمی بودکه من هرگز یاد آن نخواهم کرد.

تو گمان نیکو ببر، ولیکن از خبر آن مپرس[1]!

و آنکس که نعمت این ذوق روحی را نچشیده، از حقیقت نبوت جز اسمی نمی‌داند! و این مکاشفات از جمله کرامات اولیاء است و کرامات «بدایات انبیاء» است سپس غزالی اضافه می‌کند که تحقیق درباره این حال علم نامیده می‌شود! و دارا شدن این حـال ذوق است، و پذیرفتن آن از راه متداول و با حسن ظن ایمان است و همانند این ذوق بر پیامبر بگذشت آنگاه که به حراء رفت و از اینجا بود که عرب گفتند:

«محمد عاشق پروردگار خویش شده است!»

ـ جز اینکه غزالی برای تصوف نکته هایی می‌گیرد و مثلا می‌گوید: برخی بـرای آن مبادی فلسفی می‌تراشند، و می‌گویند: صوفیان در زمان قـرب و مشـاهده و پـیدا کـردن اذواق، به مرحله «حلول و اتحاد و وصول» نائل می‌گردند ولیکن تمام این‌ها به‌نظر غزالی خطاست.

حاصل آنکه غزالی پس از این درگیری‌ها و کشـمکش‌های فکـری و روحـی، بـه تصوف می‌رسد؛ ولیکن به تصوف معتدل و آرام؛ تصوفی که مایه آن تنها ایمان بـه‌خدا و اعتقاد به نبوت است، زیرا بارزترین مبادی فلسفی مذهب تـصوف را انکـار و حـلول و اتحاد، و فناء و وصول را رد می‌کند، و همچنین نظریه وحدت وجودی را که بعدها امثال «ابن‌عربی»بدان رفته‌اند نفی می‌کند[2]

طبقات عالم ـ در نظر غزالی این عالم سه طبقه دارد:

الف: عالم ملکوت یا امر ـ و آن همچون عالم مثالی است نزد افلاطون؛ که در آن فزونی و کاهش راه ندارد. وهر چه در عالم محسوس ما هست، برای غزالی صورت و انعکاس و یا سایه‌یی است از آن عالم. همین عالم است که مرکز «لوح و قلم» است و هرگاه آن معرفت مدون در «لوح»، در قلب آدمی انطباع یابد، یقین او تمام است؛ اما باید بدانیم که حصول

۱. وکان ماکان مالست اذکره فظن خیراً ولاتَسال عن‌الخبر، یا:

بود آنچه بود زآنچه نیارم بگفت من: بگذر از این حدیث و به ما ظن بدمبر!

۲. یازجی و کرم: أعلام الفلسفة العربیة ، ۴۸۳، چـاپ بـیروت. بـنظر سـبکی در طبقات‌الشافعیه (۲۱۲/۵) آثـار ابوحیّانِ توحیدی یکی از مدارک وسرچشمه‌های معلومات تصوفی غزالی بوده است.

این یقین جز به معرفت صوفیانه ممکن نیست.

در این عالم ملکوت گوهرهای تابناکی وجود دارند، وآنها فرشتگانند؛ واین فرشتگان در نورانیت و مرتبت متفاوتند، و وظایفشان جداگانه است و در هرامری که مربوط به انسان باشد ایشان را تأثیری بس بزرگ هست.

ب: **عالم جبروت** و آن شبیه به کشتی است که میان خشکی و دریاست و یا همچون برزخی است میان ملکوت و عالم ملک، که اگر انسان از عالم ملک محسوس ما ارتقاء باید از این عالم به عالم ملکوت انتقال می‌یابد، و بنابراین، این عالم مرحله‌یی بینابین است نسبت به عالم زمینی و عالم آسمانی.

ج: **عالم ملک یا محسوسات** که آنرا عالم «شهادت» هم می‌نامند، که همین عالم است که ما در آن هستیم.

ـ این مثلث در تقسیم خود مقابل سه ناحیه از جسد انسانی است: ملکوت، مقابل عقل است، و جبروت مقابل نفس است و عالم ملک یا شهادت مقابل جسد.

و هرچه در عالم هست از پریان و فرشتگان نابود می‌شوند، و عالم ملکوت و جبروت و عالم ملک همه فانی می‌شوندو جز روی کریمش چیزی نمی‌ماند که «همه چیز هلاک شود جز ذات او[۱].»

نفس انسان. ـ راجع به آنچه غزالی درباره نفس و قوای آن گفته، زیاد سخن نمی‌گوییم چه اغلب وبلکه تمام آن‌ها را از فیلسوفان پیشین گرفته است: نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس ناطقه، و حواس پنجگانه و حس مشترک و حافظه و مفکره و ذاکره؛ و حس ششم که عقل است، و نفس فلکی و دیگر مطالب را همچنان که آنان بحث کرده‌اند غزالی هم مورد بحث قرار داده است و چندان فرقی ندارد و ما فقط در مورد نفس ناطقه مختصر توقفی می‌کنیم و چند جمله می‌نویسیم:

نفس ناطقه در تصوف غزالی و ایمان او اهمیت شایان دارد، زیرا غزالی نفس ناطقه را مبدأ معرفت و شناسایی و اخلاق و خلاص از بندهای جهان مادی می‌داند. غزالی بیشتر از فیلسوفان میان نفس و روح تمیز قائل می‌شود.

بنا بر رأی غزالی نفس مرکز شهواتی است که موجب هلاک آدمی است، و باز همو مبدأ ترفع و تعالی است که سببب سعادت ابدی است؛ به‌منزله آیینه‌یی است زنگار گرفته که باید صیقلی بیابد، چون صیقلی گرفت صورت عالم بالا در آن منعکس می‌شود:

---

۱. قران، قصص، ۲۸ / آیه ۸۸.

آیـــنه‌ات دانـی چـرا غـماز نـیست زآنکه زنگار از رخش ممتاز نیست [1]

پس نفس حجاب است میان انسان و خدا، واگر ارتقاء یابد به اخگری از پرتو ذات حق خود بگیرد و بدان همه عالم را ضمیمه خود کند، و در تمام آنها انعکاس یابد.

لیکن با این وضع جایگاه «عقل» کجاست؟ غزالی، عقل را «بصیرت» و «نور الهی» و «ضیاءالایمان» و «محط یقین» نام می‌دهد و می‌گوید که: عقل در نزاع خویش با «نـفس اماره»، نظیر پادشاهی است که دشمن پادشاهی اسبت که دشمن می‌خواهد به جـایگاه او دستبرد زند!

غزالی درباره دل آدمی، اشارتهای لطیف و کنایت‌های زیـبا و نـغز آورده و کـتابی جداگانه در آن پرداخته چنانکه یک‌جا می‌گوید: «اگر کسی زیادت شرحی بخواهد، در کتاب **عجایب‌القلب** گفته‌ایم: و بدان هم آدمی، خویشتن شناس تمام نگردد، که اینهمه شرح بعضی از صفهات دل است.» [2]

سرانجام انسان.ـ به‌نظر غزالی «حقیقت آخرت هیچ کس نشناسد؟» ولیکـن ایـن سؤال پیش می‌آید که آیا پس از این زندگی ما را زندگی دیگری هست؟ یا باز نمی‌آییم و چون رفتیم، دیگر بر نمی‌گردیم؟ می‌دانید که برخی از حکیمان و صاحبنظران منکر «اعاده معدوم» شدند و جماعتی آنرا بدون قید و شرط ممکن شمردند و جماعتی هم بدو مـعاد جسمانی و روحانی معتقد شدند. اکثر حکیمان اسلام گفتند: معاد جسمانی از راه عقل قابل اثبات نیست و از این‌رو فهم آنرا موکول به شریعت دانستند؛ مانند ابن‌سینا. و جماعتی هم براههایی دیگر رفتند که اینجا مجال بحث در آنها نیست.

غزالی در این راه، فکری دیگر دارد، او می‌گوید: چون وجود آدمی به تن یا جسـد بسته نیست، از این‌رو، با متلاشی شدن آن، روح را هیچ آسیب نـمی‌رسد و مـعدوم هـم نمی‌شود: «و معنی مرگ نه آنست که جان آدمی هم نیست شود، بلکه مـعنی آن، انـقطاع تصرف‌ویست از قالب. و معنی حشر ونشر و بعث و اعاده، نه آنست که وی‌را پس از نیستی به وجود آورند، بلکه آنست که وی‌را قالب دهند، بدان معنی کـه قـالبی را مـهیای قـبول تصرف وی کنند...»

«و شرط اعادت، آن نیست که هم، آن قالب که داشته است باوی دهند، کـه قـالب

۱. مولوی: مثنوی، ۲ / ۲۱۹، چاپ علاء الدوله.

۲. غزالی کیمیای سعادت، ۳۳/۱، چاپ مرحوم احمدآرام، تهران، ۱۳۴۵ ه‍.ش.

مرکب است، و اگر چه اسب بدل افتد، سوار همان باشد...»[۱]

وانگهی «مرگ» جفت «خواب» است، زیرا در هر دوی آنها حجابها به کنار می‌روند، پس مرگ بیداری است! از این‌رو همچون «زایش دوباره» یا «ولادت ثانیه» است که غزالی آنرا «حشراصغر» نیز می‌گوید، که با آن مؤمن به‌مرحله‌یی از کمال روحی می‌رسد که هیچ وقت در عالم اجسام بدان نرسیده بود، و از همین جاست که گور در چشم مؤمن «حدیقه» یا بستانی است از باغ‌های بهشت که در آن با محبوب ازلی بهم می‌رسند. از سخن‌گویی بیشتر تن می‌زنیم و چون مولانا می‌گوییم:

باقی این گفته آید بی زبان   در دل آن‌کس که دارد نور جان

تعصب غزالی و ارزیابی تأثیر شخصیت او

اینجا می‌توان پرسید: اثر دانشمندان مسلمان در جهان اسلام چه بود؟ و جواب چنین می‌توان داد که: غزالی در برابر فیلسوفان و اندیشه‌های فلسفی آنان ایستاد تا آن را تباه کرد و همه مشتغلان بدان را تکفیر کرد و بعدها تعقیب و شکنجه بیشتر فیلسوفان و دانشمندان براساس گفته‌های او قرار گرفت... تا اینکه فلسفه از مشرق به مغرب یعنی اندلس انتقال یافت. و در این‌باره بر غزالی خرده‌یی نمی‌توان گرفت جز اینکه مردی دیندار و تنگ نظر بوده است.

برای نمونه چند مورد از تنگ نظری‌های او را نقل می‌کنیم: «طبیعیان قومی هستند که درباره عالم طبیعت و شگفتی‌های جانوران و گیاهان بحث‌های بسیار می‌کنند. و در علم تشریح حیوان فرو می‌روند و در آنها شگفتی‌های آفرینش خدا و بدایع دانش او را می‌بینند. از این‌رو ناچار بوجود آفریدگاری حکیم که بر همهٔ غایات کارها آگاه است، اعتراف می‌کنند. و هیچ پژوهشگری در علم تشریح و منافع اندام‌ها مطالعه نمی‌کند جز اینکه وی را این علم ضروری دست می‌دهد که مدبر بنیاد جانوران کمال تدبیر را بکار برده است، بویژه در آفرینش انسان. اما بر اثر کثرت مطالعه و پژوهش از طبیعت، این گروه، اندک‌اندک برای اعتدال مزاج تأثیر بزرگی در قوای حیوانی، معتقد می‌شوند، و گمان می‌برند که نیروی اندیشه (قوه عاقله) تابع مزاج است و باتباه شدن مزاج آن نیز تباه می‌شود و نابود می‌گردد. آنگاه وقتی مزاج تباه گشت بازگشت چیزی که نابود گشته،

---

۱. همانجا، ۸۰/۱.

نابخردانه است و پدیرفتنی نیست[۱]، چنانکه همین گروه نیز چنین گمان دارند و بدین عقیده رفته‌اند که جان انسان می‌میرد و بر نمی‌گردد. پس از این رستاخیز را ناباور می‌شوند و انکار می‌کنند و این نیز زندیقان هستند زیرا مبناء ایمان عبارت از گرویدن به خدا و پیامبر و روز آخرت است.»[۲]

و از همین قطعه خواننده می‌تواند دریافت که غزالی آنچه را می‌گوید بنیکی در می‌یابد، و با استواری، مخالفان رأی دینی خود را به زندقه نسبت می‌دهد و در حکم خویش پا برجاست. و فاصله میان حکم به زندیقی و حکم به قتل، سخت نزدیک است.

* * *

غزالی حدود هزار و چهارصد سال پس از ارسطو می‌زیسته و با این همه از تکفیروی و پیروان او از فیلسوفان اسلامی دریغ نورزیده است. و کافیست که این قطعه را خواند که می‌گوید «آنگاه ارسطو بر افلاطون و سقراط و دیگر فیلسوفان الهی پیش از خود رد نوشت و از همه آنان و عقایدشان دوری جست، جز اینکه از بقایای کفر آنها چیزهایی در ذهن او بازمانده و از این‌رو، نتوانست کاملا از آن افکار باطل ذهن خود را بپیراید...پس تکفیر او و تکفیر همه پیروانش از فیلسوفان اسلامی چون ابن‌سینا و فارابی و امثال آنها واجب است.»

و از این مختصر، آشکار می‌گردد که اخلاص غزالی و هوشیاری وی نتوانسته‌اند او را از تنگ نظری رها سازند. واگر زمام حکم مردمان در دست او بود احتمالاً از کشتار کسانی که زندیقشان می‌نامید، باکی نمی‌داشت.

اکنون نظر دینی او در درباره آنچه ما «زیبایی‌شناسی» می‌نامیم در نظر می‌آوریم. می‌گوید:

«و باید مسلمان از صناعت نقاشی و صورتگری و رنگ‌آمیزی و گچ‌بری و همه کارهایی که دنیا بدان زینت یابد، بپرهیزد، زیرا همه اینها را اهل دین مکروه شمرده‌اند!» و همچنین «...صورتهایی که بردر گرمابه‌ها یا در اندرون آنهاست، پاک کردن آنها بر هر کسی که به‌حمام در می‌آید واجب است اگر بتواند. و اگر آن صورتها در جای بلندی باشد که دست وی بدآنجا نرسد، دخول در آنجا جز در مقام یا زمان ضرورت جایز نیست! و

---

۱. حاجی ملاهادی سبزواری در منظومه حکمت اشاره به این مطلب کرده گوید:

اعادة المعدوم مما امتنعا   و بعضهم فیه الضرورة ادعی.

۲. طالبان برای اطلاع بیشتر، ← المنقذمن الضلال، ۲۱ ـ ۱۹.

باید که برگردد و به‌گرمابه‌یی دیگر رود زیرا دیدار صورت بد نارواست. واگر تواند باید صورت آنها را زایل سازد و نشانه‌های آنها را از میان ببرد!»

اکنون ای خواننده اگر اندکی دقیق شویم ودر اثرهایی که این اندیشه‌های خام و ابتدایی همراه آورد و یا به شومی هایی که پیروی از این نصیحت‌های ببارآورده، باریک شویم خواهیم دریافت که علت عقب ماندن مسلمانان در هنرهای زیبا و موسیقی و غیره چه بوده است. و زمانی که غزالی با این همه فهم و اخلاص خود این قول را درباره هنرهای زیبا و فلسفه بگوید، قیاس توان کرد که دیگر ارباب دیانت که هیچوقت به‌درجه وی در علم و فرهنگ و تیزهوشی نرسیده بودند، چه‌ها می‌گفتند؟! زیرا غزالی شخصاً خود را مردی بی‌تعصب می‌پنداشت و در جواب یکی از مخالفان که او را سست ایمان خوانده بود، نوشت «من در عقلیات، مذهب برهان دارم و در شرعیات، مذهب قرآن؛ نه ابوحنیفه بر من خطی دارد و نه شافعی براتی.»[۱]

۱. برای خواندن تفصیل این جواب غزالی که به امام اسعد میهنی داده بود، طالبان بنگرند به سمرقندی، دولتشاه: تذکرةالشعراء، ۹۶، چاپ عباسی.

«... گور من در موضعی باشد که هر بهاری
شمال بر من گل افشان می‌کند.»[1]

فصل شانزدهم

عمر خیام نیشاپوری

(درگذشته ۲۰ ـ ۵۱۷ هـ. ق.)

مقدمه

غیاث‌الدین‌ابوالفتح عمربن ابراهیم خیام یا خیامی، یکی از دانشمندان نامدار مشرق زمین است که در میانه سده پنجم هجری در نیشابور زاده، و در اوایل سده ششم وفات یافته است. او از بزرگ‌ترین عالمان عصر خود بوده، و هوشی فوق‌العاده و حافظه‌یی نیرومند و مزاجی خاص داشته که به حدت و تندی معروف است. دانش‌های متداول عصر خود را خوانده و نیک ورزیده و در فلسفه و فلک و ریاضی و طبیعی بر همگنان فائق آمده است، به فارسی و تازی هر دو شعر سروده، و در علوم مختلف کتابها و رساله‌های ارجمند داشته است، که همه بر صفای ذهن و وسعت دانش و اطلاع او دلالت دارد.

خیام در زمانه خویش منزلتی بزرگ و شهرتی عظیم و آوازه‌یی نیکو داشته و معاصران او همه وی را به القاب بزرگی نظیر: «دستور»، و «امام» و «فیلسوف» و «حجةالحق» ستوده‌اند، و از این‌رو با پادشاهان و امیران همنشینی داشته، و در نزد آنان

---

۱. سمرقندی، نظامی عروضی: چهارمقاله، ۱۰۰، چاپ مرحوم معین، انتشارات کتابخانه زوار، ۱۳۳۳ هـ.ش.

مقرب و محترم بوده است.

بیشتر مترجمان عربی و ایرانی ترجمهٔ احوال و اخبار او را آورده‌اند، نهایت آنکه گروهی از بیان عقاید او طفره زده‌اند، گروهی در ایمان او شک کرده‌اند؛ ولیکن همگی به بزرگواری مکانت علمی او اقرار داده‌اند و در بسیاریَ علم و فضل و وسعت اطلاع، وی را ستوده‌اند.

در زمان ما خیام بیش از هر دانشمند یا شاعر این مرزو بوم، در نزد اهل مغرب و فرنگیان شناخته شده، و اهل ادب به‌ویژه به او ارادت یافته‌اند و رباعیات منسوب به او را از مواریث بزرگ ایرانیان شمرده‌اند که به‌تمدن و فرهنگ بشری اهداء کرده‌اند.

اولین کسی که رباعیات او را به انگلیسی ترجمه کرده، شاعر بزرگ انگلیس فیتزجرالد Fitz Gerald است که با روشی زیبا و دلپذیر آن رباعیات را ترجمه کرده و توجه مغربیان را به سخنان او برانگیخته است. و این ترجمه در دلهای انگلیسی زبانان تأثیری بزرگ کرده، تا بدآنجا که به خواندن و فهمیدن رباعیات او که در واقع باز گوینده افکار فلسفی اوست بیش از ما ایرانیان دل داده‌اند.

و آنان که در فلسفه او بحث کرده‌اند، او را بصورتهای گوناگون تصویر کرده‌اند گروهی مادی محض‌اش گفته‌اند، جماعتی او را شاعری زندیق دانسته‌اند که جز لذت نمی‌شناسد، و در این راه او را به ابیقور صاحب نظریه لذت تشبیه می‌کنند، عده‌یی هم او را فیلسوفی ربانی می‌شناسند که از صدیقان است و اعتقادش بمبدأ از همه قوی‌تر است.

ولیکن مقام علمی او از مقام شعری‌اش برتر است، چه او در ذوره کمال علم است، و در علم جبر تألیف کرده، و یکی از کسانی است که در حل معادلات سخ مجهولی صاحب نظر بوده است، و نیز با گروهی از عالمان فلک و نجوم، رصدی عظیم بنا کرده و در هندسه و طب مهارت داشته، و پادشاهان معاصر خود را معالجه کرده، که از آن جمله سلطان سنجر (۵۱۱ ـ ۵۱۲ هـ.ق) را از آبله‌یی که او را پدیدار گشته بود شفا داده و علاج کرده است، وگروهی از فیلسوفان و عالمان بزرگ تاریخ اسلام از شاگردان او بشمار می‌روند تا از قبیل **محمدایلاقی**؛ و حکیم **علی‌بن‌محمد الحجازی‌القائی**؛ و علامه شهید **عبدالله‌بن محمدمیانجی.**

واین همه دلالت بر آن دارد که خیام بزرگ‌ترین دانشمند عصر خود بوده و به‌حق شهرت و آوازه نیکو یافته است، و از جمله آن بزرگان بوده که همواره یکی از اسباب افتخار و سربلندی ایران و اسلام بشمار می‌روند.

بخش اول

۱. **سال تولد و وفات او.** اگر چه درباره زندگی و آراء و عقاید و خدمات علمی خیام کتب و مقالات و رسالات زیاد نوشته شده و شاید از گردآوری همه آنها کتابخانه‌یی بتوان ساخت، ولیکن متأسفانه نه تاریخ تولد و نه تاریخ وفات او را بدرستی می‌دانیم، وآنچه این همه نویسندگان و پژوهندگان در این‌باره نوشته‌اند تخمینی بیش نیست.

در میان محققان، در این باب هم، که نخستین منبع، و اقدم آنها در مورد خیام چیست؟ اختلاف نظر موجود است، ولیکن ما وارد آن بحث‌ها نمی‌شویم که موجب ملالت و پریشانی ذهن خوانندگان می‌شود، همین اندازه می‌گوییم: یکی از نخستین مآخذی که از خیام ذکری در آن رفته «چهار مقاله» عروضی سمرقندی است، که مؤلف آن شاگرد خیام نیز بوده، و در آن کتاب می‌گوید که: قبر او را بسال ۵۳۰ هجری زیارت کرده است، و به او گفته‌اند که استادش چهار سال پیش فوت کرده است، بنابراین قول، وفات خیام در سال ۵۲۶ هجری بوده است.

ولی وفات عمر خیام را بیشتر نویسندگان اروپایی ۵۱۷ می‌نویسد، بروکلمان در «تاریخ‌علوم‌عرب» ۵۱۵ نوشته ولیکن هیچیک از این دو تاریخ وفات سند موثق و معتبری ندارد. برخی از محققان احتمال داده‌اند که سند مؤلفان اروپایی که تاریخ وفات خیام را ۵۱۷ ذکر کرده‌اند، کتاب **مجمع الفصحاء** رضا قلی هدایت است که درگذشت او را ۵۱۷ هجری ذکر می‌کند، ولیکن آنچه درست بنظر می‌رسد اینست که تاریخ وفات او از ۵۲۰ بالاتر نمی‌رود.[۱]

۲. **اسم و لقب و کنیه او.** نام فیلسوف ما عمر و نام پدرش ابراهیم است[۲].

درباره نسبت خیام و اینکه آیا **خیام** صحیح است یا **خیامی**، بحث زیاد کرده‌اند. ولیکن آنچه مفید و مناسب اینجایگاه است اینست که گفته‌اند: عرب او را **خیامی** و فارسیان او را **خیام** می‌گویند، و این اختلاف ناشی از تباین لغات تازی و پارسی است.

لقب او **غیاث‌الدین** و کنیه‌اش **ابوالفتح** است، و کلمه خیام یا لقب خود اوست یا لقب

---

۱ . بروکلمان، کارل: تاریخ علوم عرب: ۴۷۱/۱؛ و عروضی: چهارمقاله، ۳۲۷، چاپ معین؛ و رباعیات عمر خیام نیشابوری، مقدمه حکیم مرحوم محمد علی فروغی ۲.

۲ . ابن‌اثیر، تاریخ الکامل، ۹۸/۱۰، چاپ بیروت؛ و شهرزوری: نزهة‌الارواح، ۱۱۰/۲، و ابن‌القفطی: تاریخ الحکماء، ۱۶۲، چاپ مصر. شمس‌الدین سامی در تاریخ خود از او به عمر خیام بن محمد نام برده است، و آن اشتباه است.

خانواده‌اش. و شاید این معانی را از یکی دو رباعی که به او منسوب است استنباط کرده‌اند:

خیام تنت بـه خـیمه‌یی مـاند راست   جان سلطانی که منزلش‌دار بـقاست
فــراش ازل ز بـــهر دیگـــر مـــنزل   نه خیمه بیفگند چو سلطان برخاست

* * *

خیام‌که خیمه‌های حکمت‌می‌دوخت   در کورهٔ غم فتاد و نـاگـاه بسـوخت
مقراض اجل طـناب عـمرش بـبرید   دلال امـل بـرایگـانش بـفروخت.[۱]

۳. **نسبت و دودمان خیام،** نسبت خیام را نمی‌دانیم و نمی‌دانیم که دودمان او از چه طبقه‌یی بوده‌اند؟ و ایکاش نسبتو دودمان او را می‌داشتیم؛ چه این امر در شناخت کیفیت خوی و نهاد او بسیار مؤثر و مفید بود، زیرا تأثیر و راثت را در تشکیل مزاج و روحیه فرد انکار نمی‌توان کرد. آنچه از لفظ خیامی برمی آید اینست که پدرش خیمه‌دوزی می‌کرده یا خیمه فروش بوده است، ولیکن اگر دودمان و پدران او خیمه می‌دوخته‌اند یا می‌فروخته‌اند یا اگر هم زرگر و برزگر بوده‌اند، اهمیت و ارزش خیام مربوط بخود او است که فرزند عقل خویش است، و علم و ادب و حکمت او می‌رساند که یکی از نوابغ جهان است.

مشهور آنست که خیام در نیشابور از مادر زاده و در آنجا کسب علم کرده و در آنجا هم وفات کرده است، ولیکن «احمدبن‌نصرالله تتوی» صاحب «تاریخ‌الفی» گمان کرده که خیام در قریهٔ «شمشاد» از توابع شهر بلخ از مادر زاده، اما بیشتر مترجمان معتبر تـصریح کرده‌اند که تولد او در نیشابور بوده و این صحیح و معروف است.

۴. **روزگار خیام** خیام در عهد دولت سلجوقیان زندگی می‌کرد، که حدود سـلطنت آنها: خراسان، و کرمان، و ری و جبال، و آذربایجان و بلاد روم و عراق و جزیره و یمن و فارس بود، و تاریخ آن اواسط سده پنجم هجری و سده سوم از حکومت خلفای عباسی است، و در واقع روزگار خیام با وارد شدن سلجوقیان به‌بغداد آغاز می‌شود که به‌سال ۴۷۷ هجری بوده است، و چنانکه می‌دانید، این دولت را «ابوطالب طغرل‌بک» بنیاد نهاد، و در سال ۵۹۰ به فرمان خلیفه عباسی امام ناصرالدین‌الله «احـمدبن المسـتضیء بـامرالله» (۵۸۵ـ۶۲۲ هجری) و بدست خوارزمشاهیان انقراض یافت.

از این سلسله نه پادشاه فرمانروایی کردند که عبارت بودند از:

---

۱. برخی از نویسندگان گفته‌اند که رباعی اول از «مولانا جلال‌الدین بلخی» است که در جواب خیام سروده است، ونیز گفته‌اند: «رباعی دوم بکلام خیام نمی‌ماند.» (رباعیات خیام، با مقدمه مرحوم فروغی، ۲۸، چـاپ زوار، ۱۳۲۳ هـ.ش.).

۱. طغرل بک؛ ۲. آلپ‌ارسلان؛ ۳. ملک‌شاه؛ ۴. برکیاروق؛ ۵. ابوشجاع‌محمد؛ ۶.ابوالحارث سنجر؛ ۷. محمدثانی پسر محمودبن محمد؛ ۸. ارسلان‌بن طغرل ثانی؛ ۹. طغرل سوم پسر ارسلان، که خوارزمشاه تکش او را بسال ۵۹۰ کشت.

خیام در کنف حمایت این دولت زندگی می‌کرد، معاصر سلطان آلپ‌ارسلان و سلطان ملک شاه بود، که برای او «زیج جلالی» را ترتیب داد، و نیز روزگار برکیاروق و محمد و سنجر پسران ملک شاه را دریافت، و زمان سلطنت سلطان سنجر ـ که خیام مرض آبله او را درمان کرد ـ فوت کرد.

در این عهد، دیگر نفوذ کلمه خلفا از در قصورشان تجاوز نمی‌کرد، و جز اینکه نام آنها را بر منابر ذکر کنند و در سکه‌ها بزنند، شأنی نداشتند، و آلت دست آل‌بویه بودند، ولیکن در آغاز عصر خیام هیبت آل‌بویه نیز در بغداد از میان رفته بود، و در عوض سلجوقیان نیرو گرفته بودند و جنگهای صلیبی آغاز گشته بود، که منجر به بحران و ایجاد وحشت میان مردم شده بود.

وقایع مهمی که در روزگار عمر خیام رخ داد در چند واقعه خلاصه می‌شود:

۱. سقوط دولت آل‌بویه؛ ۲. قیام دولت سلجوقی؛ ۳. جنگهای صلیبی؛ ۴. ظهور باطنیان، که هر یک از این وقایع شوری در میان خاصه و عامه برانگیخته بود و چون برخی از این مطالب را در شرح احوال غزالی نوشته‌ایم، اینجا تکرار نمی‌کنیم، ولیکن باید دانست این عصر که خیام هم در آن زندگی می‌کرده، عصری بوده که پر از فتنه و آشوب و جدال بود؛ بدین‌معنی که از یک طرف صلیبیون به کشورهای مشرق هجوم می‌آوردند و جهان اسلام را تهدید می‌کردند، و از یک سو باطنیان انواع کیدها و دسیسه‌ها بکار می‌بردند تا اسلام عباسی را منهدم کنند و برای این منظور داعیان خویش را به هر سو روانه می‌کردند و الحاد و بددینی را در میان طبقات مردم رواج می‌دادند.

فرقه‌های مختلف سنی و شیعه و اشعری و معتزلی سرگرم بحث‌ها و مجادلات اصولی و کلامی و فقهی بودند و فی‌الواقع از آن ادوار بود که می‌توان گفت: قلم و نویسندگی زمان یافته بود و در گوشه و کنار نواحی و حدود وسیع سلطنت سلجوقیان جوامع درس و بحث و مدارس علمی و دینی زیاد گشته بود.

۵. **مدارس بزرگ در این روزگار**، چنانکه گفتیم در این عصر مدارس زیاد شده بود و مشهورترین آنها مدرسهٔ ابن‌فورک (درگذشته ۴۰۶ ه.ق.)، و مدرسه بیهقیه از آن بیهقی (درگذشته ۴۰۵ ه. ق.) و مدرسه سعیدیه بود که آنرا نصربن‌سبکتکین برادر سلطان محمود

غزنوی بنا کرده بود، و مدرسه دیگری که آنرا اسماعیل‌استرآبادی صوفی و واعظ معروف بنیاد نهاده بود و این همه غیر از نظامیه‌هایی است که خواجه نظام‌الملک در شهرهایی نظیر بغداد و نیشابور و اصفهان و بلخ و دیگر شهرها تأسیس کرده بود، و مشهورتر از همه اینها مدرسه نظامیه بغداد بود که خواجه آنرا به‌سال ۴۵۷ بساخت و بسال ۴۵۹ افتتاح کرد و برای آن مدرسان نامی و دانشمندانی بزرگ نامزد کرد تا بتدریس و افاضه مشغول شوند، از جمله کسانی که تدریس در این مدرسه را به‌عهده گرفتند، ابواسحق شیرازی و امام ابونصر صباغ و امام غزالی و ابوالقاسم دبوسی و شاشی و کیای هراسی و نجیب‌الله سهروردی بودند. نظام‌الملک برای طلبه این مدرسه مستمری کافی تعیین کرده بود که به‌قول برخی از مورخان در سال به ۶۰۰۰۰۰ دینار می‌رسید، و گویند: یکی از مخالفان خواجه پیش ملکشاه گفت: با اموالی که نظام‌الملک در تأسیس این مدرسه خرج کرد می‌توانست لشکری آماده کند که بوسیله آنها بیرق‌اسلام را در قسطنطنیه توان زد! ملک شاه در این باب خواجه را مورد عتاب قرار داد خواجه در جواب گفت: «ای پسر! من شیخی اعجمی‌ام و شاید که پیش از پنج دینار نگاهداری تنوانم کرد؛ و تو جوان ترکی و شاید بیش از سی دینار نگاه نتوانی داشت! تو به لذات خود مشغول هستی، و در شهوات خویش غرق شده‌ای، و آنچه از کارهای تو بسوی خدا می‌برند همه گناهان است و قشون تو نیز چنین است و در مستی و بازی سرگرم‌اند و بساز و آواز دل داده‌اند، ولیکن من برای تو قشونی ترتیب داده‌ام که در سایه احسان تو شب‌ها بیدارند و در برابر پروردگارشان صف کشیده‌اند و دستهای خود را به‌دعا برداشته‌اند؛ که بقای تو و قشون تو به انفاس ایشان بسته است و هم به‌برکت وجود آنهاست که باران می‌آید و مردم روزی می‌خورند[۱]!

۶ سفرهای خیام، چنانکه از نوشته‌های مترجمان و اهل تحقیق بر می‌آید، خیام دوبار سفر به‌خارج از نیشابور کرده است یکی: به شهرهای عرب که در آن فریضه حج گزارده و در زمان برگشت مدتی در بغداد اقامت کرده است ولیکن مدت آنرا نمی‌دانیم.

سفر دوم او به ری و بلخ و بخارا بوده، و در بلخ شاگردش نظامی عروضی به‌زیارت او نایل شده و این به‌سال ۵۰۶ بوده اتس. واین ملاقات در خانه یادارالاماره «امیر ابوسعید

۱. سبکی: طبقات‌الشافعیة، ۴/۶ـ۳۲۵ «قال له [ای: قال نظام‌الملک‌له] انی خدمتک، و خدمت اباک و جدک، ولی حق خدمة، و قد بلغک أخذی لاموال، و صدق القائل، أنا آخذالمال، و اعطیه لهولاءالغلمان الذین جعلتهم لک، وأصرفه ایضاً فی الصدقات، و الوقوف والصلات التی معظم ذکرها لک وأجرهالک، و اموالی و جمیع ما املکه بین یدیک، و أنا أقنع بمرقعة و زاویة!...»

جره» صورت گرفته، که متاسفانه از هویت این امیر نیز چیزی نمی‌دانیم.

شهرزوری ذکر کرده که «خاقان شمس الملک» در بخارا او را گرامی داشته و او را با خود بریک تخت نشانده است.

اما سبب مسافرت او به بلاد عرب چنانکه «ابن‌القفطی» گوید این بوده که: «چون اهل زمانش در دین او تهمت زدند، و آنچه پنهان می‌داشت آشکار کردند، برخون خویش بترسید، و عنان زبان و قلم خود باز کشید، واز برای پرهیزگاری حج گزارد...»[1]. و از این عبارت بر می‌آید که خیام در گزاردن حج رغبتی داشت، و به‌خانه خدا رفت، تا خاطرها را تسکین دهد و در ضمن از کینه و دشمنی مردمی که او را به زندقه نسبت داده بودند، بکاهد.

سپس می‌گوید: «و چون به‌بغداد رسید، دانشمندان و هم مشربان او برای فرا گرفتن علوم به‌سویش شتافتند ولیکن او از اینکار تن زد...»[2].

ولیکن ابن‌القفطی نمی‌گوید که فیلسوف ما چند مدت در بغداد ماند. آنچه مسلم است اینست که در مدتی که در بغداد ماند سود زیاد برد، چه بغداد مقر خلفای عباسی و کعبه علم بود و شاعران و حکیمان و راویان، آهنگ آنجا می‌کردند، و دارای مدارس بزرگ و محافل علمی و فلسفی و مجالس فقهی واصولی و کلامی بود و پیک سخن: علم و ادب نضج و رواج کامل داشت. شاید در این رباعی هم اشارت به آن دو سفر خود کرده باشد که می‌گوید:

چون می‌گذرد عمر چه شیرین و چه‌تلخ — پیمانه چو پرشود چه بغداد و چه بلخ
می‌نوش که بعد از من و تو ماه بسی — از سلخ به غزه آید از غره بسلخ.[3]

۷. شهرت او. مترجمان خیام همه تصریح کرده‌اند که عمر خیام در روزگار خود از شهرتی عظیم برخوردار بوده، و این سبب کمال و ادب و حکمت او بوده است. و از این نظر در زمان حیات، او را به القابی بزرگ ملقب ساختند؛ شاگردش نظامی عروضی سمرقندی از او به‌عنوان **حجة‌الحق** یاد کرده و ابوالحسن بیهقی او را **امام و دستور و فیلسوف و حجة‌الحق**؛ و امام قاضی محمدبن‌عبدالرحیم نسوی او را سیدالحکماء نامیده‌اند.

و نیز در اینکه خیام بروزگار خویش فیلسوف گفته می‌شده شکی نداریم؛ هر چند که خود او ظاهراً از این عنوان بیزاری می‌کرده است:

---

۱. ابن‌القفطی: تاریخ الحکماء، ۱۶۳، چاپ مصر. ۲. همانجا، ۱۶۳.

۳. رباعیات خیام، با مقدمه مرحوم فروغی، ۸۴، چاپ زوار. غُرَّه: اول هر ماه قمری و سلخ: آخرین روز ماه قمری را گویند (غیاث).

دشمن به‌غلط گفت که من فـلسفیم ایزد دانـد کـه آنـچه او گـفت نـیم
لیکن چو در این غم آشیان آمده‌ام آخر کم از اینکه من بدانم که کیم؟[1]

شهرت خیام در روزگار ما بسیار زیاد شده است و شاید هیچ ایرانی را در اقـصای عالم بیشتر از خیام نمی‌شناسند؛ درباره این موضوع نیز بعداً بحث کرد.

۸. مزاج او. آنچه مترجمان و مورخان نقل کرده‌اند و رباعیات خیام نیز آنـرا تأیـید می‌کند، اینست که خیام مردی تندخو و عصبی مزاج و شکاک و بدبین و گرفتار تخیلات و تفکرات فلسفی بوده و حساس و زودرنج هم بوده و روز و شب فکرش این بوده که: از کجا آمده‌ایم؟ بکجا می‌رویم؟ برای چه آمده‌ایم؟ و برای چه می‌رویم؟ آیا در جهان شادی اصل هست؟ یا غم و درد؟ و از این‌رو از مردم کناره می‌گرفت و تنهایی را دوست داشت. و این همه، صفات حکیمان و متفکرانی است که بدبین‌اند، و چنانکه بعداً بیان خواهـیم داشت، خیام نیز سخت حساس بود و خویشتن‌دار و تند خو.

۹. اتهام او به زندقه. خیام در فلسفه و طب و دیگر علوم شایع روزگار خویش یگانه بود.[2] و در این فنون بر همه اقران و معاصران برتری داشت، چنانکه او را تنها مرد صاحب نظر در فلسفه، ریاضی و انواع معقولات می‌دانستند، و چون آراء فلسفی او شایع گشت و نظریات تند و بی‌پیرایه او در حکمت میان مردم متداول شد، مردم عادی که همواره تاب شنیدن این سخنان ندارند ـ چه آنها را از زندگی عادیشان دور می‌سازد ـ او را به کـفر و زندقه نسبت دادند و در عقیده دینی او طعن و تهمت زدند، و در حق او گـمانهای نـابجا بردند. این مطلب به‌ویژه پس از مرگ او بیشتر شایع گردید.

از جمله این مردم یکی **نجم‌الدین ابوبکررازی** صوفی و عارف مـعروف بـه دایـه (در گذشته ۶۲۰ هـ ق.) بود که در حق او نوشت: «...ومعلوم گردد روح پاک علوی و نورانی را در صورت قالب خاک سفلی ظلمانی کشیدن چه حکمت بود، و باز مغایرت دادن و قطع تعلق روح از قالب کردن و خرابی صورت چراست؟ و باز در حشر قالب را نشر کـردن و کسوت روح ساختن سبب چیست؛ آنکه از زمره اولئک کالانعام بل هم اضل[3] بیرون آید و به‌مرتبه انسانی رسد و از حجاب غفلت [یعلمون ظاهراً من الحیاة الدنیا، و هم عن الاخرة هم غافلون[4]]، خلاص یابد و قدم به ذوق و شوق در راه سلوک نهد تا آنچه در نظر آورد و در قدم آورد بداند که ثمر نظر ایمان است و ثمره قدم عرفان. بیچاره فلسفی و دهـری و

---

۱. همان مآخذ، ۱۰۳، چاپ زوار.
۲. بیهقی: تتمه صوان الحکمة، ۷۲، چاپ ایران.
۳. قرآن، سوره اعراف (۷)/ آیه ۱۷۹
۴. قرآن، سوره روم (۳۰)/ آیه ۷.

طبایعی که از این هر دو مقام محروم‌اند و سرگشته و گمگشته؛ تایکی را از فضلاء که نزد ایشان به‌فضل و حکمت و کیاست و معرفت مشهور است، و آن عمر خیام است، از غایت حیرت در تیه ضلالت وی را این بیت می‌باید گفت و اظهار نابینایی خود نمود:

در دایره‌یی کآمدن و رفتن ماست — آنرا نه بدایت نه نهایت پیداست
کس می‌نزند دمی در این عالم راست — کاین آمدن از کجا و رفتن بکجاست؟

ـ و همو گوید:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست — باز ازچه قبل فگندش اندرکم وکاست؟
گر زشت آمد این صور عیب کراست — ور نیک آمد، خرابی از بهر چراست؟[۱]»

* * *

قول ابن‌القفطی را نیز پیش یادداشت کردیم، ولیکن خیام ـ ظاهراً در زمان حیات خود ـ چون این اتهام و سخنان نابجا را می‌شنید، بنابر آزادی فکر و استقلال اندیشه و حریت ذاتی که داشت، از این که دیگران در روایی یا ناروایی اندیشه و اعتقاد او بحث می‌کنند و تسامح و گذشت پیشه نمی‌کنند برآشفته بود و در برخی از رباعیات خود از این دست مردمان و تنگ نظری آنان انتقاد می‌کرد:

گر من ز می‌مغانه مستم، مستم — گر کافر و گبر و بت پرستم، هستم
هر طایفه‌یی به من گمانی دارند — من زآن خودم چنانکه‌هستم، هستم[۲]!

۱۰. **قدرت حافظه.** خیام بسیار هوشیار و سریع الحفظ بوده، وگذشته از این در علوم مختلف و فنون گوناگون تبحر و اطلاع بسزایی داشت. بالاتر از همه اینها، قریحه نادر و نبوغ شگفت و حافظه بی‌نظیر اوست که درباره آن داستانها و اخبار گوناگون نقل شده است از جمله اینکه بیهقی و شهرزوری نوشته‌اند که خیام در اصفهان کتابی را هفت بار خواند و حفظش کرد، چون به نیشابور برگشت و آنرا املاء کرد،، وقتی با نسخه اصلی مقابله کردند، میان آنها تفاوتی نبود[۳].

و گویند: «روزی خیام بر شهاب‌الدین عبدالرزاق وزیر وارد شد، **امام‌القراءابوالحسن غزال** نیز در آنجا بود، و با وزیر در باب اختلاف قرآآت در مورد آیه‌یی سخن می‌گفتند. وزیر گفت: اشتباهمان را باید از مردی آگاه بپرسیم. پس امام ابوالحسن غزالی از عمر خیام

---

۱. رازی، نجم‌الدین: مرصادالعباد، تصحیح شمس العرفاء، ۱۸، چاپ سال ۱۳۱۲هـ.ش.
۲. هدایت، صادق: ترانه‌های خیام، ۹۲، چاپ حبیبی امیرکبیر.
۳. یزدی، منتجب الدین: درةالاخبار و لمعةالانوار، ترجمه پارسی تتمه صوان‌الحکمة، ۷۱.

پرسید. خیام وجوه اختلاف قاریان را یاد کرد و سخن هر یک را تعلیل کرد و شواذ را بیان داشت و تفسیر کرد و سرانجام یک وجه را بر همه برگزید.

ابوالحسن گفت:

خدا مانند ترا در میان دانشمندان زیاد کند! مرا از کسان خویش بدان و خشنود باش، چه من گمان نمی‌کردم که در دنیا یکی از قراء این وجوه را حفظ داشته باشد تا چه رسد به یکی از حکیمان». [۱]

* * *

واز نوادری که درباره او نقل کرده‌اند اینست که: یکی از فقیهان هر روز پیش از بر آمدن خورشید نزد او می‌رفت و درسی از حکمت از او می‌گرفت: ولیکن وقتی میان مردم می‌آمد، از او به‌بدی یاد می‌کرد. خیام گروهی کوس‌زنان و بوقیان را حاضر و آنها را در خانه خود پنهان کرد، چون فقیه بنابر عادت برای خواندن درس باز آمد. دستور داد در کوس‌ها بزنند و در بوق‌ها بدمند. مردم از هر سو گرد آمدند. خیام گفت: ای نیشابوریان! این فقیه شماست که هر روز در این وقت پیش من می‌آید، واز من دانش می‌آموزد ولی پیش شما از من ببدی یاد می‌کند، اگر من جنانم که می‌گوید چرا دانش مرا یاد می‌گیرد؟ چرا استاد خویش را ببدی یاد می‌کند! [۲]

۱۱. **بنای رصدهای فلکی**، خیام در علم فلک و نجوم مهارتی تمام داشت، و گروهی از نوابغ نجومی و بزرگان فلکی با او هم عصر بودند، از این‌رو گروهی از همین فاضلا، برای بنای رصدی جهت سلطان ملک شاه سلجوقی با او همکاری کردند، و ذکر این خبر در کتاب الکامل فی‌التواریخ ابن‌اثیر آمده، و عین عبارت او اینست: «و در آنسال (یعنی ۴۶۷) نظام‌الملک و سلطان ملکشاه گروهی از بزرگان نجوم را گردکردند و نوروز را اول نقطه حمل قرار دادند و حال آنکه پیش از آن نوروز به زمان رسیدن خورشید در نیمه حوت می‌افتاد. و آنچه سلطان انجام داد مبداء تقویم‌های دیگر شد. و نیز در آن‌سال خیام رصدی برای ملکشاه درست کرد، و در انجام آن گروهی از منجمان بزرگ گرد آمدند که از آنها **ابوالمظفر اسفزاری و میمون‌بن نجیب واسطی** بودند، و سلطان در این کار مالی عظیم خرج

---

۱. شهرزوری: نزهة‌الارواح و روضة‌الافراح، بنقل از چهارمقاله عروضی، چاپ قزوینی ۳۱۲، چاپ لایدن، ۱۹۰۹م.

۲. قزوینی، زکریا: آثارالبلاد و اخبار العباد، ۳۱۸، چاپ بیروت، ۱۹۷۳.

کرد. و رصد دایر بود تا اینکه سلطان بسال ۴۸۵ فوت کرد و رصد نیز باطل شد.»[۱]

برخی از محققان را نظر براینست که در ۴۷۶ منجمان تصمیم بر اصلاح تقویم کردند و از ۴۶۸ به‌بعد آنرا اجراء کردند و سال ۴۷۱ مبداء تاریخ جلالی است.[۲]

* * *

۱۲. اسفزاری و واسطی،

ابوحاتم مظفراسفزاری که شاید بزرگترین همکار خیام در بنای رصد بوده، حکیم بوده و در فلسفه نیز صاحب نظر، و میان آندو مناظراتی رخ داده، ولیکن علاقه مظفر بیشتر به علم هیأت و اثقال و حیل بوده و برخلاف خیام نسبت بطالبان دانش و مستفیدان بسیار مهربان و دلسوز می‌بوده است. و هموست که ترازوی معروف به **ترازوی ارشمیدس** را ساخت که بدان غش و عیار زر و سیم را می‌توان شناخت، و در سر این کار مدتی از عمر عزیز را به‌سر آورد، ولیکن خازن سلطان که خصی بود و او را **سعادت** می‌گفتند، از ترس آنکه به سبب این ترازو خیانت او در خزانه شاه آشکار گردد، آنرا شکست و اجزاء آنرا پراگنده ساخت! و چون سفزاری این خبر را شنید بیمار شد و از غصه مرد.

وفات او حدود سال ۵۱۵ بود[۳]

ب میمون بن نجیب واسطی اصلا از **واسط** است ولیکن در خوزستان زاده، و در عراق گزیده است. در حکمت و طب فاضل بوده است؛ و گفته‌اند که قسمت منطق و طبیعیان و الهیات کتاب شفای ابن‌سینا را از حفظ بوده، و با ارباب دولت و جاه و مال‌آمیزی نداشت، و «شرف‌الدین ظهیرالملک علی بن حسن بیهقی» عامل هرات به‌مصاحبت او مشتاق بود، ولیکن ــ چنانکه پیش از این گفتیم ــ او طالب دنیا و اهل دنیا نبود.

وفات او را سال حدود ۵۱۸ نوشته‌اند.

و از سخنان حکمت‌آمیز او اینست:

«خردمند کسی است که چون بلا و مصیبتی پیش آید، وحشت نکند و در طلب حیله و چاره بایستد و این حزم است، و نادان کسی است که چون مصیبتی بدو برسد وشحت گیرد و برای جلوگیری از آن چاره‌یی نتواند و توشه‌یی نداشته باشد.»

۱. ابن‌اثیر: الکامل فی التاریخ، ۹۸/۱۰، چاپ بیروت.
۲. نظر مرحوم تقی زاده، نقل از پاورقی ۳۱۶ حواشی چهارمقاله، چاپ مرحوم دکتر معین.
۳. قزوینی، محمد: حواشی چهارمقاله، ۳۶۹، چاپ دکتر معین.

۱۳. تاریخ جلالی چیست؟ تاریخ جلالی که آنرا «تاریخ‌ملکشاهی» و «ملکی» و «ملکی» و «فارسی‌محدث» نیز گفته‌اند، چنانکه گفتیم، به‌فکر گروهی از منجمان بزرگ ایران در روزگار سلطان جلال‌الدوله معزالدین ملک شاه سلجوقی (در گذشته شوال ۴۸۵ ه. ق.) وضع شده است.

«سالها و ماههای این تاریخ به‌حسب اصل وضع، شمسی حقیقی و به‌حساب منجمان و ضبط تقویم‌ها، شمسی اصطلاحی است، و نام ماده‌ها ـ چنانکه مشهور است ـ همان اسامی ماههای یزدگردی است. از جمله علل وضع این تاریخ آنست که تاریخ یزدگردی مخصوص فارسیان بی‌کیسه و بهیزک حساب می‌شد، و از این‌رو نوروز در یکجا ثابت نمی‌ماند و همیشه با اول بهار که آغاز سال طبیعی است مطابقت نمی‌کرد. چنانکه در عهد ملک شاه تقریباً به اواسط حوت افتاده بود. از این‌رو خواجه نظام‌الملک وزیر و سلطان ملکشاه در صدد اصلاح تاریخ و بناء رصد جدیدی برآمدند، و برای اینکار جمعی از منجمان و ریاضی دانان معروف آن عصر را از قبیل: حکیم عمربن ابراهیم خیام دانشمند و شاعر معروف و ابوالمظفر اسفزاری و میمون بن نجیب واسطی و خواجه عبدالرحمن‌خازنی و بعضی دیگر از علمای آن عهد که سر دسته و مشهورترین آنها همان عمرخیام است، دعوت کردند به‌مدد فکر آنان تاریخ جلالی را وضع و رصدی احداث کردندکه بنا بر قول ابن‌اثیر تا سال ۴۸۵ دایر بود و ما بیش از این هم این مطلب را نقل کردیم.

«مبدأ این تاریخ بنا برآنچه میان منجمان معروف است، روز جمعه دهم رمضان ۴۷۱ هجری مطابق ۱۵ آذر ۱۳۹۰ رومی و سال ۱۰۷۸ میلادی و هیجده روز گذشته از فروردین ماه قدیم ۴۴۸ یزدگردی بوده است. و شماره ماه و سال را روی حساب «شمسی حقیقی» یا بروج «اثنی عشری» گرفته اول فروردین ماه که آغاز سال است یا «نوروزسلطانی» را موقع نجومی تحویل آفتاب به برج حمل [= نقطه گاما]، و همچنان باقی ماهها را مطابق سایر بروج دوازده گانه قرار دادند و در حقیقت اسامی بروج را بفروردین، اردیبهشت و... تبدیل و سال را به فصول چهارگانه طبیعی [بهار، تابستان، پاییز، زمستان] تقسیم کردند. بنابراین اول سال روزی است که آفتاب در نصف‌النهار آنروز در درجه اول حمل بود، مشروط براینکه در نصف النهار روز قبل در حوت باشد؛ و چون تحویل آفتاب به برج حمل آن وقت مصادف با ۱۸ فروردین ماه یزدگردی بوده است هیجده روز کبیسه کرده، اول سال را مطابق اول حمل شمرده‌اند، و از این جهت میان منجمان معروف شده است که مبدأ «تاریخ جلالی» کبیسه‌ملکشاهی می‌باشد.

«ایام و مواقع معروف این تاریخ غالباً بلکه عموماً طبیعی و تابع سیرآفتاب است، چنانکه نقطهٔ اعتدال ربیعی یا اول حمل، مبداء بهار یا «نوروز جلالی» است، و نقطه اعتدال خریفی اول پاییز و نقطه انقلاب صیفی، اول تابستان، و نقطه انقلاب شتوی، آغاز زمستان می‌شود.

«چنانکه معلوم شد این تاریخ به حسب وضع اصلی که با فکر خیام و همدستان او ایجاد شده بود به هیچ وجه نیازمند کبیسه و جمع و جبر کسور نیست ولیکن تقویم‌نویسان که خواسته‌اند اول هر ورقی از تقویم، اول هر ماهی باشد و ایام اوراق مختلف نشود و بالاخره منجمان و محاسبان برای نظم و ترتیب تقاویم و محاسبات خودشان چنین قرار دادند که هر ماه را سی روز و «خمسه‌مسترقه» یا «پنجه دزدیده» را در آخر اسفند اضافه کنند، و هر چهار سال یا پنج سال را یک روز کبیسه کرده و بر آخر اسفند ماه بیفزایند یعنی هر ۴ سال را ۳۶۶ روز حساب کنند، و پس از تکرار این کار ۶ تا ۷ بار، دفعه هفتم و هشتم بجای چهارسال در پنج سال یک روز کبیسه کنند: مثلا اگر از ابتداء عمل تا سال ۲۸ هفت مرتبه کبیسه رباعی گرفته‌اند، یک مرتبه «کبیسه خماسی» گیرند و به جای سال ۳۲، سال ۳۳ را ۳۶۶ روز به‌شمرند و گاهی شش بار کبیسه رباعی و یک «کبیسه‌خماسی» اتفاق می‌افتد، و از این جهت در زیجات نوشته‌اند که: «چون ۶بار یا هفت بار بچهار سال کبیسه کنند، یکبار کبیسه به پنج سال افتد.» ـ

«سال جلالی به طریق محاسبه فوق، سال معمولی و «شمسی اصطلاحی» است، و مع‌ذلک از تمام تقویم‌های دنیا که شماره ماه و سال را «شمسی متعارفی» می‌گیرند به «شمسی حقیقی» نزدیک‌تر است.»[1]

۱۴. **مؤلفات خیام**، بیهقی و گروهی دیگر از مترجمان خیام نوشته‌اند که: «خیام در تصنیف و تعلیم بخل داشت.»[2] باید دانست که اگر این سخنان به استنباط از اموری باشد که ذکر کرده‌اند از قبیل اینکه خیام تصنیف فراوان ندارد، و وقتی غزالی از او پرسید نقطه قطب بر نقاط دیگر فلک چه رجحان دارد که قطب شده است او به‌قدری در مقدمات شرح و بسط داد که پیش از رسیدن به نتیجه هنگام نماز شد و سخن را بریدند، اینها دلیل نمی‌شود؛ اینکه تصانیف خیام بسیار نیست حق اینست که تصنیف کردن کار واجبی نیست و هر دانشمندی طبع تألیف و تصنیف ندارد، و اهل علم وقتی به اینکار دست می‌برند که

۱. همایی، جلال: تاریخ ادبیات ایران، ۲۵۶ ـ ۲۴۹. چاپ اول.
۲. بیهقی: تتمه صوان الحکمه، ۷۱.

ضرورتی پیش آید چنانکه خیام چون در فن جبر و مقابله معلومات تازه بدست آورده بود، کتابی در این باب تصنیف کرد که معروف است و اثر مهم او در علم همانست. رسالات دیگری هم در موضوعات علمی دیگر دارد که بسیار کوچک و مختصر است، و روی هم رفته می‌توان تصدیق کرد که خیام پرگویی را خوش نداشته است. اما این صفت اگر حسن نباشد عیب هم نیست و در هر صورت دلالت بر بخل و ضنت ندارد مگر اینکه فرض کنیم کسانی که این نسبت را به خیام داده‌اند شخصاً از این صفت او آگاه بوده‌اند.[1]

نویسندگان و حکیمان بزرگ دیگر ما هم‌اگر این سیره را رعایت می‌کردند یعنی: آنچه را تازه دریافته بودند و یقین داشتند که آن سخن را دیگران نگفته و یا آن کشف و اختراع را دیگران نکرده‌اند، می‌توانستند به‌جای اینکه یک بار شتر کتاب بنویسند و در ضمن تکرار گفتار دیگران، عقاید و آراء خود آنها نیز بطوری مبهم جلوه‌گر شود و کار فهم آن برطالبان دانش دشوار باشد، در چهل یا پنجاه صفحه آنها را بیان دارند.

* * *

اینک ما آنچه از آثار خیام در دست است یا از وجود آنها خبری داده‌اند، ذیلا می‌آوریم:

۱. **رسالة فی براهین الجبر والمقابلة مع خمسه الواح للاشکال**، که با مقدمه ۵۲ صفحه است، و عالم بزرگ و پکه[2] آلمانی آنرا با ترجمه فرانسوی به‌سال ۱۸۵۱ میلادی در پاریس چاپ کرد.

۲. رسالة فی شرح ما أشکل من مصادرات کتاب اقلیدس که نسخه‌یی از این کتاب در کتابخانه لایدن هلند موجود است. شادروان جلال همایی اخیراً آن را چاپ و به فارسی ترجمه کرده است. (خیامی نامه، صص ۸۰ـ۲۲۵، تهران، ۱۳۴۶ هـ ش.).

۳. **زیج ملکشاهی**، یازیج جلالی که خیام یکی از مؤلفان، و شاید مهمترین آنان بوده است.

۴. **رسالة فی الطبیعیات**، که بیهقی و شهرزوری از آن یاد کرده‌اند.

۵. **رسالة فی الوجود**، که خیام آنرا برای «فخرالملک بن المؤید» نوشته است. نسخه‌یی از یان رساله در موزه بریتانیا موجود است و در اول کتاب نوشته، «رسالة بالعجمیة لعمربن الخیام = رساله‌یی به‌پارسی از عمر خیام».

---

۱. فروغی، محمدعلی: رباعیات خیام، ۵، انتشارات زوار.

2 . Woepcke,F.,*L'Algèber d'Omer alkhayyámi*,Paris,1851.

۶. **رسالة فی الجواب عن ثلاث مسائل** در مورد کشف ضرورت تضاد در عالم، که آنرا **محیی‌الدین صبری**، با پاره‌یی رسائل دیگر زیر عنوان جامع‌البدایع در مصر چاپ کرد.

۷. **رسالة فی‌الکون والتکلیف** که بیهقی و شهرزوری نیز از آن نام برده‌اند، و آن رساله‌یی فلسفی است که در جواب **قاضی‌عبدالرحیم نسوی** نوشته است. این کتاب را هم صبری در مصر چاپ کرد. خیام در این کتاب از حکمت الهی در آفرینش عالم و تکالیف مردم و عبادات بحث می‌کند.

۸. **رسالة فی الاحتیال لمعرفة مقداری الذهب والفضة** که نسخه‌یی از آن در کتابخانه **گوتای آلمان** موجود است.

۹. **رسالة فی الوازم الامکنة** که در آن از اختلاف فصول و مواسم و اقالیم بحث کرده است.

۱۰. **نوروزنامه** که کتابیست در باب رسوم و اعیاد ایرانیان بویژه تاریخ و آداب ایرانیان در ر.ز عید نوروز که در ضمن آن شرح احوال برخی از پادشاهان را نیز یاد کرده. انشای این کتاب بسیار روان و دلپذیر است و بسال ۱۳۱۵ هش. استاد مینوی طهرانی آنرا چاپ کرده است و اگر چه خاورشناس شهیرروسی مینورسکی[1] این کتاب را از خیام نمی‌داند، مرحوم تقی زاده و شادروان مینوی با تاکید آنرا از خیام دانسته‌اند.[2]

۱۱. **دیوان رباعیات** که بعداً در این‌باره بتفصیل سخن خواهم گفت.

* * *

۱۵. **مقام ادبی خیام**، شک نیست که از میان شعرای ایران کسی نیست که شهرت او باندازه خیام جهانگیر باشد، یعنی سخنان او را به‌غالب زبانهای زنده ترجمه کرده باشند، به هر کشوری نام او رسیده باشد، و در بعضی ممالک به هر شهرک و دهکده‌یی هم بروید ببینید کسانی هستند که ترجمه‌یی از اشعار او را خوانده باشند.

بدیهی است که این اشتهار عالمگیر را خیام مدیون ترجمه‌یی است که یک شاعر انگلیسی به‌نام **ادواردفیتز جرالد**[3] از رباعیات او منتشر کرد، و این ترجمه باعث شناخته شدن خیام به عنوان یکی از گویندگان بزرگ عالم و ترجه رباعیات او بسایر السنه گردید،

1 . V.F.Minorsky (۱۸۷۷ـ۱۹۶۶ م)

۲ . راجع به کتابهای خیام می‌توان به کتابهای تاریخ علوم عرب تألیف کارل بروکلمان، ۴۷۱/۱؛ و چهارمقاله عروضی باتحشیه مرحوم قزوینی، ۵ـ۶ـ۳۲۷؛ و خیام تألیف ندوی، ۷ـ۲۱۵؛ و عمرالخیام تألیف احمدحامدالصراف، ۸ـ۸۷، چاپ بغداد، ۱۹۴۹، رجوع کرد.

3 . Edward Fitz Gerald.

ولیکن چنان نیست که فیتز جرالد از این ترجمه بهره‌مند نشده باشد، بلکه شهرت او نیز بعنوان شاعر مرهون همین ترجمه است، زیرا که شعرهای دیگری گفته و ترجمه‌های دیگری هم کرده است، ولی هیچ کس آنها را نمی‌خواند وعده بسیار معدودی از آنها خیر دارند. پس رباعیات خیام بترجمه فیتزجرالد باعث اشتهار و معروفیت خیام و فیتز جرالد گردید، و هر دو از این حیث مدیون یک دیگرند.[۱]

فیتز جرالد کاری که کرد این بود که معانی و افکار رباعیات خیام راگرفت و موضوع یک منظومه انگلیسی به‌صورت یکصد و یک رباعی قرار دارد، و آن به‌راستی شاهکاری گرانبهاست که هر انگلیسی زبان می‌خواند و لذت می‌برد و گرامی می‌دارد.

بعضی گفته‌اند: منظومه فیتز جرالد بهتر از اصل رباعیات خیام است، به‌نظر ما چنین نیست ولی حق اینست که در أدای آن معانی بزبان انگلیسی و موافق مذاق اروپایی هنر کرده است، و ای‌کاش که حافظ و سعدی و بزرگان دیگر ما هم مترجمانی مانند «فیتزجرالد» پیدا می‌کردند تا صاحب‌نظران دنیا ببینند که ذوق ایرانی از دریای طبع خود چه گوهرهای درخشان بیرون ریخته است[۲].

سبب اینکه این شاعر انگلیسی یا دیگر صاحبدلان به رباعیات او روی آورده و حتی در سرودن اشعاری بدین مضمون به وزن رباعی از او تأسی و پیروی کرده‌اند چیست؟ تصادف و اتفاق، یا بودن خصوصیت و حالتی که در سخن او هست و در سخنان دیگران نیست؟

شک نیست که صورت دوم درست است، زیرا خیام شاعر است ولی نه مانند دیگر شاعران و در راه نظم شعر راهی رفته و طریقی انتخاب کرده که با راه و روش دیگران تفاوت دارد؛ چه نه قصیده‌های طولانی سرود و نه غزل گفت و نه هجاء و رثاء کرد. نه امیری را مدح گفت، نه وزیری را ستود بلکه آنچه دلش می‌خواست گفت و با مهارت انواع درد و غم و شادی و حزن و سختی و راحتی که همه احساس و ادراک می‌کنیم و با زندگی روزانه ما در آمیخته ولی نمی‌توانیم بیانش بکنیم آنها را به صورتی بدیع و نوآیین و در قالبی بس دل‌انگیز و دلپذیر سرود.

اگر به یک جمله بخواهید: شاعران دیگر شؤون و نیازهای زودگذر زندگی را هدف قرار می‌دادند، ولی خیام علت حیات را جستجو می‌کرد؛ آنان درد نان داشتند و دوای

۱. مینوی، مجتبی: پانزده گفتار، ۳۱۴، چاپ دوم.
۲. فروغی، محمدعلی: مقدمه رباعیات خیام، ۳ ـ ۲۲، چاپ زوار.

خشم و شهوت می‌خواستند؛ ولی خیام درد باطنی داشت و گاهی برای نجات از حیرانی درونی شعر می‌گفت.

۱۶. **رباعیات خیام**، یکی از اشکالات مهم در مورد خیام، تعیین رباعیاتی است که از خود اوست، زیرا اولا: وقتی أدیبان و محققان خارجی و ایرانی با رباعیات فیلسوف ما آشنا شدند، به تدریج برخی از سخنان راکه منسوب به خیام می‌دانستند در دیوانهای شاعران دیگر یافتند؛ ثانیاً: نسخه‌های متعددی از رباعیات را که در کتاب‌خانه‌های مختلف جهان بدست آوردند مورد تأمل قرار دادند و دیدند که شماره رباعیات هیچ نسخه‌یی با نسخه دیگر مطابق نیست؛ ثالثاً: چون درباره معانی رباعیات اندیشیدند و آنها به محک ذوق و تجربه زدند، دریافتند که محتوی و معانی برخی از این رباعیات بکلی با معانی رباعیات خیام ـ‌که دور چند مطلب چرخ می‌زند ـ‌فرق دارد، از این‌رو معتقد شدند که باید از خیام نباشد؛ رابعاً: برخی نسخه‌ها پیدا شد که تعداد رباعی‌های آن ۶۰۰ هم متجاوز بود، و این امر شگفت می‌نمود زیرا خیام شاعر رسمی نبود که در همه احوال شعر بگوید، بلکه شعر را وقتی که دلتنگ و خسته می‌شد، برای انبساط خاطر و بیان احساس دل می‌گفت، ولیکن تصور می‌رود که چون: «سخن خیام از آغاز بسیار دلنشین واقع شده، گویندگان دیگر از او تقلید و پیروی کرده‌اند و گفته‌های ایشان عمداً یا سهواً به خیام منسوب شده است، و نیز چون خیام به سرودن رباعی معروف شده، مردمان سخن ناشناس، بسیاری از رباعیات را هم که به هیچ وجه با افکار خیام مناسبت ندارد، به او نسبت داده‌اند و هر کس هر رباعی راکه به‌مذاق خود یافته، از خیام دانسته و به‌نام او قلمداد کرده است.»[۱]

از رباعیات خیام، قدیم‌ترین نسخه‌یی که در جهان سراغ داده‌اند، نسخه‌یی است از مجموعه‌یی شامل منتخبات اشعار سنائی و معزی و سوزنی سمرقندی و رباعیات عمرخیام بخط «غیاث‌الدین محمدبن یوسف بن علی» که در ماه رجب ۶۰۴ نوشته شده است.

درین نسخه ۲۵۱ رباعی هست، و آن نسخه متعلق به مرحوم عباس‌اقبال دانشمند معروف بود، و اینک در کتابخانه دانشگاه کمبریج در انگلستان است، و اخیراً لردآربری خاورشناس انگلیسی از روی آن ترجمه‌یی در لندن انتشار داده است.

به بعد از این نسخه ۶۰۴ قدیم‌ترین نسخه‌یی که در جهان شناخته شده است نسخه‌یی است متعلق به چستربتی از کتابفروشان لندن است و این نسخه شامل ۱۷۲

---

۱. فروغی، محمدعلی مقدمه: رباعیات خیام، ۲۱.

رباعی است و محمد قوام شیرازی در ۶۵۸ کتابت آنرا به‌پایان رسانیده است. و متن آنرا با ترجمه انگلیسی همان آربری در ۱۹۴۹ در لندن چاپ کرده است. آنچه در این نسخه هست از روی نسخه ۶۰۴ نوشته شده است.[۱]

درسال ۸۲۶ یاراحمدبن حسین رشیدی تبریزی عمر خیام را به‌ترتیب مضمون در کتاب به‌نام «طربخانه» جمع کرده است، که شامل ۲۵۸ رباعی است.[۲]

از قرن دهم به‌بعد هر نسخه‌یی خطی که از رباعیات خیام بدست می‌آید، نسبت به نسخه پیش افزون‌تر است. واز این جا معلوم می‌شود که از قرن دهم به‌بعد اهتمامی داشته‌اند که هرچه بیشتر اشعاری را به عمر خیام نسبت دهند و ناچار اشعار دیگران راکه به پیروی از خیام سروده‌اند، یا اندک شباهتی با شعر امام عمر خیام دارد، در مجموعه‌های رباعیات داخل کرده و به نام وی بسته‌اند.

طبق پژوهش‌ها و بررسی‌هایی که گروهی از محققان انجام داده‌اند، شماره رباعیات منسوب به خیام به شماره ۱۲۲۴ می‌رسد، و چون قدیم‌ترین نسخه‌یی که در دست داریم یعنی نسخه ۶۰۴ تنها ۲۵۱ رباعی دارد، پیداست که در این مدت ۷۸۰ سال، ۹۷۳ رباعی دیگر به نام امام عمر خیام انتشار داده‌اند. اما نمی‌توان گفت که همه این رباعیات از او نیست و از دیگران است، زیراکه در نسخه‌های معتبر که در سده‌های ۷ و ۸ و ۹ فراهم شده برخی رباعیات هست که در نسخه ۶۰۴ نیست، و از بیان سخن و روش شعر نیز پیداست که از عمر خیام است[۳]

تعداد نسخه‌ها و شمارش رباعیاتی که به‌ترتیب تاریخی بعد از این نسخه پیدا شده، با مقصود ما چندان ارتباطی ندارد، و از نقل و شرح آن تن می‌زنیم.

تاکنون متجاوز از دویست چاپ مختلف از متن پارسی رباعیات، چه به تنهایی و چه با ترجمه‌های فرانسه و انگلیسی و آلمانی و عربی واردو و ترکی و سغدی چاپ شده است. مفصل‌ترین چاپها نخست چاپ لکنهوست که ۷۷۲ رباعی دارد، و پس از آن چاپ وینفلد در انگلستان که ۵۰۰ رباعی دارد و بعد از آن چاپ نیکلا در پاریس که ۴۶۴ رباعی دارد.

قدیم‌ترین چاپی که در ایران شده، گویا در ۱۲۷۴ قمری در تهران انتشار یافته. این

---

۱. قزوینی، محمد: حواشی چهارمقاله، ۳۵۹، چاپ دکتر معین. بعدها جعلی بودن این نسخه معلوم گردید.

۲. رشیدی، یاراحمد: طربخانه، چاپ آقای جلال همایی، ص ۱۱، تهران، ۱۳۴۶ هـ.ش.

۳. عروضی سمرقندی: چهار مقاله، حواشی ۳۶۰، به نقل از سخنرانی مرحوم سعید نفیسی در انجمن دوستداران کتاب.

چاپ شامل ۴۵۳ رباعی از خیام است، و رباعیات یا ترانه‌های باباطاهر و رباعیات شیخ‌عطار و رباعیات‌مللک ایرج میرزا متخلص به انصاف و ترجیع‌بندی از مولاناشمس‌تبریزی و ترجیع بند ناصرخسرواصفهانی به‌نام ناصربن‌خسروالعلوی را هم دارد.

آنچه محققان تا سال ۱۳۳۳ تحقیق کرده‌اند، رباعیات به زبان انگلیسی ۳۲بار، به‌فرانسه ۱۶بار، اردو ۱۱بار، آلمانی ۱۲بار، عربی ۸بار، ایتالیایی ۵بار، ترکی ۱۴بار، دانمارکی ۲بار، سوئدی ۲بار، روسی ۴بار، ارمنی ۲بار، چاپ شده است.[۱]

۱۷. خیام در زبانهای خارجی

الف: نخستین کسی که از فرنگیان خیام را شناخت **تامیس‌هاید**[۲] استاد زبان عبری و عربی در دانشگاه **اکسفورد** بود که در کتاب خود تاریخ ادیان فارسیان و پهلویان و مادیان قدیم، که بزبان لاتینی نوشته و به‌سال ۱۷۰۰ میلادی از زیر چاپ بیرون آمد، از شعر خیام سخن می‌گوید، و داستانی را که نظامی عروضی از دیدار خود از مقبره خیام در **«چهارمقاله»** آورده نقل می‌کند، و هموست که درگذشت خیام را به‌سال ۵۱۷ هجری یاد می‌کند.

ب: در سال ۱۸۱۸ میلادی مستشرق معروف آلمانی فن‌هامرپورگشتال[۳] بیست و پنج رباعی از خیام را در کتاب خود به‌نام تاریخ دولت عثمانی ترجمه و نشر کرد و در آنجا ادعا کرد که این ترانه‌ها مخالف دین اسلام است.

ج: در سال ۱۸۵۸ گارسن دوتاسی[۴] مستشرق فرانسوی ده رباعی از رباعیات خیام را به‌فرانسه ترجمه کرد.

د: در سده نوزدهم مستشرقی بنام سرگوراوزلی[5] دو رباعی خامی را ترجمه کرد و او که در طهران سفیر بود، بسال ۱۸۴۴ میلادی فوت کرد.

ه: در سال ۱۸۹۸ میلادی مستشرق معروف انگلیسی ادوارد هارن[۶] رباعیات خیام را به نثر ترجمه کرد، و در اینکار بر نسخه‌یی که **فیتزجرالد** بر آن اعتماد داشته، اعتماد کرد. **هارن** بیش‌تر از فیتز جرالد مراعات اصل رباعیات خیام راکرده ولیکن ترجمه **«فیتزجرالد»** عالمی دگر دارد.

---

۱. حواشی چهار مقاله، ۲۶۲، بنقل از سخنرانی مرحوم نفیسی.

2 . Thomas hyde.

3 . Von Hammer Purgstall.

4 . Garcin De Tassey.

5 . Sir Gore Ouseley.

6 . Edward Haren.

و: در سال ۱۸۶۷ مسیو نیکلای[1] فرانسوی که مدتی کنسول فرانسه در ایران بود مجموعه‌یی حاوی ۴۶۴ رباعی با ترجمه فرانسوی آن به نثر منتشر ساخت که چون بدست فیتز جرالد رسید بقول خود او، وی را از چندین حیث متنبه ساخت و در چند مورد مشکلات او را حل کرد. به هر حال علاقه محدودی نسبت به خیام پیدا کرد، و نسخه تازه‌یی از رباعیات او ترتیب داد که مشتمل بر ۱۱۰ رباعی بود و در ۱۸۶۸ منتشر گردید.

بدنیست بدانید که در همین سال فیلسوف و مورخ و عالم و نویسنده فرانسوی «ارنست‌رنان»[2] (وفات ۱۸۹۲ م) مقاله‌یی به‌مناسبت انتشار رباعیات خیام توسط همین نیکلا در مجله آسیایی فرانسه نوشت که در آن می‌گوید: «اگر بخواهیم از برای اثبات این مطلب که روح و فکر ایرانی کاملا به همان حالت قدیم خویش مانده، دلیلی بدست آوریم باید به رباعیات خیام بنگریم. این خیام یک نفر عالم ریاضی و شاعر بوده است که در نگاه نخستین ممکن است صوفی و اهل اسرار پنداشته شود، ولی در حقیقت رندی زیرک و هوشیار بود که کفر را باالفاظ صوفیانه و خنده را به استهزاء آمیخته است. و اگر برای فهم این امر که یک نابغه ایرانی در زیر فشار اصول و عقاید اسلامی به چه حالی ممکن است بیفتد کسی را بجوییم که در احوال او بخواهیم دقت و تحقیق نماییم شاید بهتر از خیام را نیابیم. ترجمه رباعیات او در خارج از حوزه شرق شناسان نیز رواج یافته است. نقادان کارآزموده برفور دریافتند که صاحب این دیوان بی‌نظیر برادر «گوته»[3] و «هاینریش هاینه»[4] است. یقین است که خواه احوال متنبی، خواه اشعار هر یک از شارعان بزرگ ما قبل اسلام و عرب [هر قدر ماهرانه هم ترجمه شود] این اندازه با روح و ذوق ما موافق نخواهند افتاد. چیزی که بسیار شگفت آور است اینکه چنین دیوانی در یک کشور محکوم به مذهب اسلام رایج و ساری گردد که حتی در آثار ادبی هیچیک از ممالک اروپا هم کتابی

---

1 . J.B.Nicolas.

2 . Ernest Renan.

۳ . جان ولفانگ فن گوته Johann Wolfgang Von Goethe (تولد ۱۶۴۶ م وفات ۱۸۳۲ م) نویسنده آلمانی و یکی از مشاهیر ادبیات جهان، مُصَنِّف کتابهای «غم‌های ورتر جوان="The Sorrows Of young Werther» و «فاوست "Faust"» و دهها اثر جاودانی دیگر.(برای ترجمه احوال و آثار او رجوع کنید به *Britannica*، ۳۹/۱۰ـ۵۲۲، چاپ ۱۹۶۸)

۴ . هاینه هاینرش Heine Heinrich (تولد ۱۷۹۷، وفات ۱۸۵۶) یکی از بزرگترین شعرای غنایی آلمان و یکی از برجسته‌ترین هنرمندان و روزنامه‌نگاران آن کشور بوده است، و از کسانی است که قهرمانی و شخصیت ناپلئون را ستایش می‌کرد، و در باب نزاع مسیحیت و الحاد، افکار جالبی ابراز داشته است (در باب احوال و آثار او رجوع کنید به: دائرةالمعارف *Britannica*، ۹۹/۱۱ـ۳۰۷، چاپ ۱۶۶۸).

نمی‌توان سراغ داد که نه تنها عقاید نافذ مذهب را، بلکه همه معتقدات اخلاقی را نیز، باطنز وطعن و استهزایی چنین لطیف و چنین شدید نفی کرده باشد»[۱] اما بنظر خود نیکلا خیام شاعری صوفی مسلک است که مشغول به عشق الهی است و با شرابی مقدس مست است، و او را نظیر حافظ می‌داند.[۲]

ز: همچنین وین‌فلد Whinfield و هالین Hallen و هیرسن Hirson و ریچارد لگن = Richard Legallienne رباعیات خیام را به انگلیسی ترجمه کردند، ولی هیچیک از ترجمه‌های آنها به‌پای ترجمه فیتز جرالد نمی رسد.

* * *

ح: از کسانی که در سیرت و احوال او تحقیقات مفید کرده مستشرق معروف روسی والنتین ژوکوفسکی = Valentin Zhukovski خاورشناس معروف روسی است که رباعیات خیام را از روی ترجمه دنیسن روس Denison Ross خاورشناس دانشمند انگلیسی به‌زبان روسی درآورد.

ط: نیز مستر براون E.G.Browne انگلیسی استاد زبان تازی و پارسی در دانشگاه کمبریج، و نویسنده تاریخ ادبیات ایران که در سیرت و فلسفه و شعر خیام بحثی مفید کرده است.

ی: چنانکه بیش از این هم بیان کردیم، بزرگترین و مهم‌ترین مترجم رباعیات خیام به زبان انگلیسی، که ضمناً شناساننده او به همه جهانیان است، بی شک فیتزجرالد شاعر انگلیسی است. و از این‌رو لازم است که خوانندگان ما نیز پاره‌یی اطلاعات درباره زندگی و احوال و آثار دیگر ادبی او داشته باشند تا بدین ترتیب ما نیز حقی نسبت به آن نویسنده بزرگ ادا کرده باشیم.

ادوارد فیتز جرالد[۳]، نویسنده انگلیسی و مترجم رباعیات خیام در ۳۱ مارس ۱۸۰۹ در بریدفیلد[۴]، نزدیک وودبریج[۵] از مادر زاد. پدر او، جان‌پرسل John Purcell با خانم فیتز جرالد ازدواج کرد و از این رو نام خانواده زوجه خویش را به‌خود گرفت. از سال ۱۸۱۶ تا ۱۸۲۱ فیتز جرالد در سنت‌جرمن[۶] و پاریس زندگی کرد. پس از آنکه پایان‌نامه

---

۱. مینوی، مجتبی: پانزده گفتار، ۵ـ۳۲۴، چاپ دوم.

۲. صراف، احمد حامد: عمرالخیام، ۳۷، چاپ بغداد.

3 . Edward Fitz Gerald.

4 . Bredfield.

5 . Woodbridge.

6 . St.Germain.

خود را در سال ۱۸۳۰ از کمبریج گرفت، باز به‌پاریس برگشت، ولی بزودی دریافت که بهتر آنست در وودبریج اقامت گزیند ادوارد در اینجا فرصتی یافت که انزوا گزیند و خود را وقف گلها و موسیقی و کتاب کند. حدود سال ۱۸۳۵ با تنیس (در گذشته ۱۸۹۲ م) و در سال ۱۸۴۲ با کارلایل (در گذشته ۱۸۸۱ م) دوست شد.

فیتز جرالد در سال ۱۸۵۱ Euphranor را چاپ کرد و آن رساله‌یی بود در باب جوانی بسبک افلاطون، که در واقع یادنامه شادیها و خاطرات دورانی بود که در کمبریج به‌سر می‌برد.

در سال ۱۸۵۲ مجموعه‌یی از کلمات قصار چاپ کرد بنام پولونیوس[۱] که از منابع گوناگون ادبیات کلاسیک جمع‌آوری کرده بود، ولی هر دو آنها مجهول ماند و برای نویسنده شهرتی کسب نکرد. در همین سال شش درام از **کالدرن**[۲] را ترجمه آزادی از آنها کرده بود، چاپ کرد.

در همین روزگاران بود که فیتز جرالد به راهنمایی دوستش کوول[۳] دانشیار زبان سانسکریت در کمبریج متوجه مطالعات خاورشناسی شد، و در سال ۱۸۵۶ شرحی بر سلامان‌وابسال جامس نوشت. در همین سال با لوسی‌بارتون[۴] ازدواج کرد، ولی به‌زودی از هم جدا شدند.

این دختر، فرزند شاعری بود به‌نام **برناردبارتون**[۵] که از اعضای «انجمن دوستان» بود، و این انجمن را **جورج فوکس**[۶] در سده هفدهم بنیاد نهاد که از اصول عقاید آنها ترویج سادگی پوشاک و حذف القاب بود. وقتی این دختر می‌خواست اشعار پدر خود را چاپ کند فیتزجرالد مقدمه‌یی در شرح احوال مصنف بر آن افزود. در مارس ۱۸۵۹ رساله کوچکی چاپ کرد به‌نام **رباعیات عمرخیام**، که در آغاز توجه هیچ‌کس را به‌خود جلب نکرد، ولی در ۱۸۶۰ **رستی**[۷] آنرا کشف کرد، و به زودی **سوین‌برن**[۸] و **لرد هوگتون**[۹] نیز

---

1 . Polonius.

۲ . Calderon درام‌نویس و شاعر معروف اسپانیایی (تولد ۱۶۰۰ ـ وفات ۱۶۸۱) که عمق آثار و تجزیه و تحلیل‌های روانی نیکو که در درام‌های او وجود داشت، او را در شمار بزرگترین درام‌نویسان اروپا بشمار آورد. (برای اصلاع بیشتر طالبان نگاه کنند به دائرة المعارف بریتانیکا، ۴/۱۰ ـ ۶۰۸، چاپ ۱۹۶۸).

3 . E.B.Cowell.

4 . Lucy Barton.

5 . Bernad Barton.

6 . George Fox.

7 . Rossetti.

8 . Swinburne.

9 . Lord Houghton.

اهمیت آنرا دریافتند. بیان روشنی که درباره بطالت و بیهودگی عمر و گذشت روزگـار و حیرانی آدمی زادگان در این رساله آمده بود موجب شد که در ۱۸۶۸ چاپ دوم آن بدست صاحب نظران برسد. در چاپ جدید ۳۵ رباعی دیگر افزوده شده بود، و فیتز جـرالد تـا سال ۱۸۷۹ در تهذیب و اصلاح آن اشعار می‌کوشید.

فیتز جرالد در ضمن همین کار خود، در سال ۱۸۶۵ شرحی بر **آگاممنون**[1] نوشت و نیز دو نمایشنامه از **کالدرون** را چاپ کرد.

در سال ۱ ـ ۱۸۸۰ به طور خصوصی ترجمه‌یی از تـراژدی اودیپوس[2] انـتشار داد؛ آخرین اثری که انتشار داد مطالعاتی درباره کرب[3] نام دارد که بسال ۱۸۸۲ چاپ شد.

شرح مختصری که «فیتزجرالد» به‌نام مجمع‌مرغان[4] در شرح منطق‌الطیر عـطار نـوشته بود پس از مرگ وی چاپ شد.

پس از سال ۱۸۶۱ علاقع فیتز جرالد بیشتر متوجه دریا گشت و چند سال از عـمر خود را در مسافرت دریاها و اماکن مصفا گذرانید. او ناگهان و در خواب در گذشت و این واقعه در مرتون = Merton و در ۱۴ ژوئن ۱۸۸۳ اتفاق افتاد.

او در دوستی «سردوخشک و به اصطلاح بیحال می‌نمود، ولیکن از آنکسان بود که دوستی با آنها به‌مرحله عشق و دل سپردگی می‌انجامد.»

جنبه ظرافت طبع و انسانیت او از نامه‌های زیبا و تقلید ناپذیرش به‌خوبی برمی‌آید. تنیسن = Tennyson در یادنامه‌یی که از او ترتیب داده، گفته است که: «سخنان وی آوازی جهانی بود در بزرگداشت عمر خیام که او لباس زبان انگلیسی بدان پوشانیده بود!»[5]

والحق هیمن لباس زیبا و عالی و آهنگ دلنشین که به‌سخنان خیام داده بود، موجب شد که نجابت فکر و زیبایی اندیشه و عظمت خیال خیام را برای ایرانیان بهتر از آنچه آنها می‌دانستند بشناساند؛ چه اگر این ترجمه انجام نگرفته بود، در کشور خودمان بسیار کسان بودند که مانند **ناصرالدین شاه، شاعران** مداح و کم مایه دربار خود را بهتر از خیام بدانند!

۱۸. **خصایص رباعیات خیام**، سخنان خیام که در قـالب ربـاعیات ریـخته است، خصایصی دارد که در سخن دیگران نیست و با نام‌ترین آنها عبارتست از:

«نخست اینکه، در نهایت **فصاحت و بلاغت** است، در سلاست و روانی مـانند آبست

---

1. Agamemnon.
2. Oedipus.
3. Readings in Crabbe.
4. Bird - Parliament.
5. ترجمه از دائرة المعارف *Britannica*، ۹/۳ـ۳۹۲، چاپ سال ۱۹۶۸.

ساده و از تصنع و تکلف فرسنگها دور است و در پی آرایش سخن خود نیست، صنعت شاعری بخرج نمی‌دهد؛ تخیلات شاعرانه نمی‌جوید، همه متوجه معنایی است که منظور نظر اوست. در رباعیات او آنچه به‌صورت ظاهر خیالات شاعرانه می‌نماید، در واقع تنبه و تذکر بنکات و دقایق است: سبزه می‌بیند و برفور متنبه می‌شود که این سبزه از خاک رسته و آنچه امروز خاک است دیروز تن و اندام مردمان بوده است؛ به کاخ ویران می‌نگرد و بیاد می‌آورد که در این کاخ پادشاهان می‌زیستند و امروز قرارگاه وحش و طیر است؛ آسمان و ستارگان می‌بیند و بفکر فرو می‌رود که سرگردانی این اجرام برای چیست و مدبر آنها کیست؟

«دیگر از خصایص خیام، **ذوق لطیف و حس شدید** است با اینکه قصد شاعری ندارد از دیدن مناظر زیبای طبیعی و گل و سبزه و کیفیت شام و بامداد و مهتاب و ابر و باران و مانند آنها بی‌اختیار می‌شود و طبعش به اهتزاز می‌آید و در ضمن تفکراتی که دارد بدو کلمه بدآنها اشاره می‌کند چنانکه عالمی از صفا و طراوت در نظر جلوه‌گر می‌سازد.

«چیزی که مخصوصاً در سخن خیام جلب توجه می‌کند، **تأثری است که از مرگ جوانان خوش اندام** و به‌قول او نگاران خورشید رخان زهره جبینان در می‌یابد، چنانکه گویی غزیزی یا غزیزانی از زن و فرزند یا محبوبان و یاران داشته که از رفتن خود داغ بر دل او گذاشته‌اند و منشأ این تذکر و تأسف دائمی او بر مرگ شده‌اند، و از سخنش برنمی آید که از مرگ بیم دارد، زیرا کسی‌که از مردن می‌ترسد این اندازه اصرار در یادآوری مرگ نمی‌ورزد، بلکه تا می‌تواند خود را منصرف و غافل می‌سازد.

خاصیت دیگر کلام خیام، **سنگینی و متانت و مناعت** اوست، بذله گویی نمی‌کند؛ اهل مزاح و مطایبه و شوخی نیست؛ متعرض مردم نمی‌شود؛ باکسی کار ندارد. پیداست که حکیمی است متفکر و متذکر، سخن نمی‌گوید مگر برای اینکه نکته‌یی را که به‌خاطرش رسیده ابراز کند، دنبال سخنوری و لفاظی نیست، همه مستغرق فکر خود است و چون درست بنگری مدار فکرش بر دو سه مطلب بیش نیست، و آن **تذکر مرگ است و تأسف بر ناپایداری زندگانی و بی اعتباری روزگار، و اینکه بی خبریم و هر چه جستیم نیافتیم و ندانستیم از کجا آمده‌ایم و چرا می‌رویم؟**

«مردم هوشیار البته از تفکرات او پند می‌گیرد و عبرت می‌اندوزد، اما خیام در مقام تصریح به نتایج تذکرات خویش نیست و باایجاز و کم‌سخنی که شیوه اوست اکتفا می‌کند به اینکه عمر را غنیمت شمار و خوش‌باش، واگر در خانه کس است یک حرف بس

است.»[۱]

۱۹. رباعیات خیام در زبان تازی، نخستین کسی‌که رباعیات خیام را به‌عربی ترجمه کرد، شاعر نازک سخن عرب، **ودیع بستانی لُبنانی** (فت، ۱۹۵۴ م.) است، که چهل رباعی از رباعیات خیام را از روی نظم فیتز جرالد انگلیسی، به شعر تازی در آورد، و در قالب شعری ریخت که از نتیجه قریحه اوست ولیکن از اصل آن بسیار دور است، ولیکن با همه این احوال کیفیت شعر خیام بروجنات آنها آشکار است. اهمیت **بستانی** از آن روست که توجه تازیان را به سخنان خیام جلب کرد.

السباعی، پس از **بستانی**، سیدمحمدسباعی، ادیب مصری، عین صدو یک رباعی ترجمه **فیتزجرالد** را به عربی ترجمه کرد، از این‌رو ترجمه او نیز از اصل پارسی رباعیات خیام دوراست؛ اما چون سلاست و روانی ترجمه بستانی را ندارد، از این‌رو شهرت ترجمه **بستانی** را ندارد، همچنین در این ترجمه لغات و تعبیراتی آورده که مهجور و ثقیل و بر گوش گران است و ذوق آنرا نمی‌پسندد، ترجمه او به این دوبیت مصدر است که **ابن وکیع** گفته است:

غـرد الطـیر فـنبه مـن نـعس — و ادرکـاسک فـالوقت خـلس
سل سیف‌الفجر من‌غمدالدجی — وتعری الصبح من ثوب‌الغلس

هاشمی نخستین کسی که رباعیات خیام را در عراق به‌نظم تازی درآورد. استاد ادیب **سیدمحمدهاشمی** بود. او نخست رباعیات را از پارسی به نثر تازی در آورد و آنگاه آنها را به‌نظم کشید، از این‌رو ترجمه بسیار به اصل پارسی نزدیک‌تر است و در وقت و روانی و بلاغت آیت است. نمونه‌یی از ترجمه او اینست:

یا الهی! اوعدتنی بـعذاب — أنا منه فی حیرة و اضطراب
أین قل ربی مکان العـذاب — حینما کنت لا عذاب فأنـی

صافی، شاید درست‌ترین ترجمه خیام به زبان تازی ترجمه‌یی است که احمدصافی نجفی انجام داده است. خصوصیت ترجمه **صافی** اینست که خود او نیز در افکار و اخلاق و احوال شخصی همانند خیام است، و این امر هم سبب شده است که روح کلام خیام را دریابد، چه دیری است تا گفته‌اند «سخنیت، علت انضمام است.» اینک ترجمه دو رباعی را می‌آوریم تا لطف ترجمه او و دقت آن روشن شود:

الهی قل لی من خلی من خـطیئة — وکیف تری عاش‌البری من الذنب

۱. فروغی، محمد علی: مقدمه رباعیات خیام، ۱۸ـ۱۷ـ۱۶، چاپ زوار.

اذا کنت تجزی الذنب منی بمثله　　فما الفرق ما بینی و بینک یاربی

* * *

جاء من حاننا النداء سحیراً　　یا خلیعاً قدهام بالحانات
قم لکی نملا الکؤوس مداماً　　قبل أن تمتلی کؤوس الحیاة[۱]

زهاوی، پس از صافی، جمیل صدقی زهاوی شاعر فیلسوف مشرب عرب رباعیات خیام را از اصل فارسی رباعی به رباعی به نثر ترجمه کرد و آنگاه یک به یک به نظم آورد، و از آن جمله ۱۳۰ رباعی برگزید، از جمله آنها یکی اینست:

أنا ان لم احسن السلاقة یوما　　کان للهم فی فؤادی دبیب
قیل لی نملا فقلت ان کان ربی　　لم یشأ توبتی فکیف اتوب

غیر از اینگروه احمدرامی، احمدزکی ابوشادی و توفیق مفرج و برخی دیگر از ادبای عرب رباعیات را بتازی درآوردند که ذکر همه آنها به‌طول می‌انجامد، همین اندازه که گفتیم اهمیت و شهرت خیام را در بلاد اسلامی آشکار می‌کند.[۲]

* * *

از مترجمان ترک رباعیات خام می‌توان معلم‌فیضی را نام برد که صد رباعی از رباعیات خیام را به ترکی در آورد؛ و پس از او مستجابی‌زاده عصمت و پس از او عبدالله جودت ادیب نامدار تُرک که ترجمه او از همه ترجمه‌های ترکی مشهورتر است.

از مترجمان دیگر ترک می‌توان ازمیری [حافظ عبدالقادر]، و رفعت احمد و و حسین رفعت را نام برد.

لیکن از همه ادبای ترک در این راه کار فیلسوف معروف ترک رضا توفیق و حسین دانش ادیب معروف ایرانی جالب‌تر است، که با همکاری یکدیگر کتابی در احوال و اشعار خیام ترتیب دادند و آنها نفیس‌ترین کتابها بزبان ترکی است.

---

۱. که به ترتیب ترجمه رباعیات زیر است منسوب به خیام:
ناکرده گناه در جهان کیست بگو　　وآن کس که گنه نکرد چون زیست بگو، و:
برخیز بتا بیار بهر دل ما　　حل کن بجمال خویش مشکل ما
یک کوزه شراب تا بهم نویش کنیم　　زان پیش که کوزه‌ها کنند از گل ما
(فروغی، رباعیات، ۷۱)

۲. قسمت بیشتر این بخش را از کتاب عمرالخیام تألیف احمد حامدالصراف گرفته‌ایم. طالبان می‌توانند به صفحات ۳۹ تا ۵۰، همین کتاب نگاه کنند.

۲۰. **اشعار تازی خیام**، از زبان تازی حظی وافر داشت، اگر چه زمخشری او را تخطئه کرده و قلیل‌الباع [=کم مایه] شمرده است.[۱]

بهر حال شعر عربی او بسیار کم است، و آنچه به‌نظر محققان رسیده و ما دیده‌ایم سه قطعه بیش‌نیست، که یکی از آنها را **ابن‌القفطی** در کتاب **تاریخ‌الحکماء** آورده، و دو قطعه دیگر را شهرزوری در **نزهةالارواح و روضةالافراح** نقل کرده است، و چنانکه بعداً خواهیم گفت: در همین اشعار کم نیز اثر افکار و سخنان و اشعار ابوالعلاء معری (در گذشته ۴۴۹ هـ‌ق) به چشم می‌خورد. اینک آن سه شعر را ذیلا می‌نویسیم:

اذا رضیت نفسی بمیسور بلغة — یحصلها بالکد کفی و ساعدی
امنت تصاریف الحوادث کلها — فکن یا زمانی موعدی اومواعدی
ولی فوق هام النیرین منازل — و فوق مناط الفرقدین مصاعدی
ألیس قضی الافلاک من دورهابأن — تعید الی نحس جمیع المساعد
فیا نفس صبراً عن مقیلک انما — تخر ذراه بانقاض القواعد
متی مادنت دنیاک کانت بعیدة — فوا عجبی من ذالقریب المباعد
اذا کان محصول الحیاة منیة — فسیان حالا کل ساع و قاعد.[۲]

* * *

تدین لی الدینا بل السبعةُ العلی — بل الافق الاعلی اذا جاش‌خاطری
اصوم عن الفحشاء جهراً وخفیة — عفافاً و افطاری بتقدیس فاطری
وکم عصبة ضلت عن‌الحق فاهتدت — بطرق الهدی من فیضی المتقاطر
فان صراطی المستقیم بصائر — نصبن علی وادی العمی کالقناطر

* * *

زجیت دهراً طویلا فی التماس‌اخ — یرعی ودادی اذا ذوخلة خانا
فکم الفت وکم اخیت غیر اخ — وکم تبدلت بالاخون اخوانا
و قلت للنفس لماعز مطلبها — و الله لاتالفی ماعشت انساناً

---

۱. عین داستان در حواشی چهارمقاله (چاپ دکتر معین، ۳۰۳ ـ ۳۰۲، تهران) آمده است. خلاصه مطلب اینست که زمخشری گوید: من و خیام در مجلسی بهم رسیدیم، او از من سؤالی کرد، من به نیکی جواب دادم، ولی او لجاجت نشان داد؛ سرانجام مجاب شد و به عجز خود اعتراف کرد و از آن پس چند بار در مجلس درس ما حاضر می‌شد و استفاده می‌برد ولیکن معلوم نیست که این واقعه تا چه حد صحت داشته باشد.

۲. ابن‌القفطی: تاریخ الحکماء، ۳ ـ ۱۶۲، چاپ مصر.

بخش دوم

بحث در فلسفه خیام

گروهی از اهل بحث، به ویژه، **فرماندهانری و فیتزجرالد** می‌گویند که رباعیات خیام، خیام را برای خواننده چنان جلوه‌گر می‌کند که شراب خواره و شهوانی است و در خودپرستی و شهوات خود مستغرق است: از تقلید بر کنار ونسبت به اخلاق مرسوم نافرمان و هدف نهایی او جلب سرور و فرو رفتن در لذات است، و مانند فیلسوفان دیگر در فکر آن نیست که به نشر فضایل بکوشد و پایه‌های اخلاق را استوار کند؛ افکار او اساسی ندارد، از سخنان او برای مردم فایده‌یی عاید نمی‌شود؛ عقاید او موجب هدم نظام اجتماعی است؛ و بیک سخن، خیام شاعر است ولی فیلسوف نیست.

شک نیست که ظاهر سخن خیام بسیار جا چنانست که نه مردم را به نیکوکاری و خیرات می‌خواند و نه خود را ملزم به نشر فضایل می‌داند، بلکه به شراب و شرابخوارگی ولع دارد و مردم را نیز به‌سوی آن می‌خواند، تو گویی پرورده میخانه و رفیق ساقیان و ندیم میخوارگان است و همین امر نیز باعث شده است که او را بدانشمندان و حکیمانی نظیر اپیکور و دیگران تشبیه کنند که می‌گویند «غایت زندگانی آنست که انسان در پی کارهایی برود که موجب لذت شود و او را از درد و الم دور کند.»[1]

آنانکه این نسبت را به خیام می‌دهند، از رباعیات دیگر خیام بی‌خبرند یا توجه نمی‌کنند که بیشتر آنها در ذم حیات است و همواره برآنست که آنرا در زشت‌ترین چهره خود نشان دهد و همیشه آرزوی نیستی می‌کند و می‌گوید: کاش بوجود نیامده بود. چنانکه گوید:

گر آمدنم به‌من بدی ناآمدمی وز نیز شدن به‌من بدی کی شدمی
به زآن نبدی که اندر این دیر خراب نه آدمی، نه شدمی، نه بدمی.

یا می‌گوید: ـ

چون حاصل آدمی دراین جای دودر جز درد دل و دادن جان نیست دگر

---

۱. گو اینکه اپیکور را هم بیهوده متهم و بدنام کرده‌اند؛ زیرا در نظر او لذت عقلی اهمیت دارد و در کتابهای تاریخ فلسفه این سخن از او نقل شده که گفته است: «لذت عقلی برتر از لذت جسمانی است.
= .Mental pleasure is superior to Physical». برای اطلاع بیشتر از افکار اپیکور نگاه کنید به: تاریخ فلسفه کاپلستون، ۱۲/۱ ـ ۴۰۱؛ و تاریخ فلسفه مغرب، بقلم برتر اندراسل، ۲۵۹ ـ ۲۴۹، چاپ لندن، که این جمله را هم از کتاب او نقل کرده‌ایم.

خرم دل آنکه یک نفس زنده نبود و آسوده کسیکه خود نزاد از مادر.[۱]

یا می‌گوید: ـ

چون حاصل آدمی در این شورستان جز خوردن غصه نیست یا کندن جان
خرم دل آنکه از جهان بیرون شد و آسوده کسیکه خود نیآمد به‌جهان.[۲]

آیا عجیب نیست که خیام حیات را ذم کند و آنرا جایگاه فتنه‌ها و عذاب‌ها بداند و تمنای عدم کند و بگوید: خوشابه‌حال کسیکه دمر در آن شاد بزید و سرانجام معتقد شود که کاش از مادر نمی‌زاد؛ سپس همو سخن خود ار نقض کند و مردم را به بهره‌مندی از دنیا و جلب لذات و اغتنام فرصت بخواند و ایشان را در کار دنیا و لهو و لعب تشویق کند.

حق آنست که خیام که شخصی منزه و مهذب است و ما پیش از این هم سیرت و مقام علمی اورا از قول بیشتر مترجمان نقل کردیم، همچنین افکار او مضطرب و پریشان نیست، زیرا مؤلفات ریاضی و فلسفی او بر عکس این مدعی را اثبات می‌کند بلکه نشان می‌دهد که او در عقل و هوشمندی و ذکاء یکی از نوادر روزگار است.

همچنین خیام پست فطرت و لجام گسیخته نیست، زیرا چنین آدمی همنشین سلاطین و پادشاهان نتواند شد.

در مورد شرابخوارگی او هم باید گفت که هیچیک از مترجمان او مطلبی ذکر نکرده‌اند دلیل بر شرابخوارگی و مستی و میخوارگی او باشد. بلکه باید گفت که خیام مثل برخی از عالمان روزگار خویش تقلید بیشه نبود و آنچه به‌ذهنش رسیده بود بیان می‌کرد و باک نداشت که دیگران در حق او چه خواهند گفت، و بر این اصل پای بند بود که اگر من و تو یک دو قدح باده خوریم، آب از آب تکانم نخواهد خورد و اساس گردون دگرگون نخواهد شد.

موضوع فلسفه خیام

باید دانست که صرف نظر از چند رساله رسمی که خیام در فلسفه نوشته، و چندان مورد اعتناء هم نیستند، رباعیات اوست که شامل تمام افکار او درباره هستی و ماده و زمان و افلاک و خدا و جبر و تناسخ و بحث و نشر است، نهایت آنکه خیام همه این مطالب را در قالب شعر ریخته و البته نظام منطقی ندارد، و جز و فلسفه‌های رسمی مانند فلسفه

---

۱ و ۲. هدایت، صادق: ترانه‌های خیام، ۵ – ۷۱، چاپ جیبی.

ارسطو و ابن‌سینا و دیگران بشمار نمی‌رود. اکنون مهم‌ترین معانی موجود در رباعیات او را در زیر می‌آوریم:

۱. خدا

گروهی از دانشمندان اسلام کسی را که قایل به قدم عالم باشد تکفیر کرده او را بسبب دهری بودن تخطئه می‌کنند، زیر آنها بر هستی خدا و واجب‌الوجود بودن او از راه حدوث عالم استدلال می‌کنند، و شریعت اسلام هم بر پایه تنزیه است و حاصل آن اینست که خدای تعالی ازلی است و وجود او آغازی ندارد: و او جهان را از عدم بوجود آورده است، از این‌رو جهان حادث است. لیکن بنظر فیلسوفان قول به قدم عالم، با وجود خدا مناقض نیست، زیرا خدا به‌ذات خود واجب است؛ و چون این موجودات را علتی باید که با معلومات خود ملازم باشد همچنانکه علت با معلول خود ملازم است، و نیز این امر هم مسلم است که اشیاء از او صادر شده‌اند، پس معلوم می‌گردد که واجب‌الوجود ازلی است و معلول او یعنی عالم نیز نسبت به او حادث است.

خیام نیز بوجود خدا معتقد است، و در این راه روش حکیمان یونان را برگزیده است، او به وجود خدایی که خیر محض است اعتقاد دارد که از او شری صادر نمی‌شود، از این‌رو وقوع عذاب و وجود عقاب را نفی می‌کند، چنانکه می‌گوید:

گفتی که ترا عذاب خواهم فرمود — هرگز من از این خبر هراسم نفزود!
جایی که تویی عذاب نبود آنجا — و آنجا که تو نیستی کجا خواهد بود!

* * *

یا:

من بنده عاصیم رضای تو کجاست؟ — تاریک دلم نور و صفای تو کجاست
ما را تو بهشت اگر بطاعت بخشی — این بیع بود لطف وعطای تو کجاست؟

و در وجود خدای که سخت کش و کین توز و عقوبت دهنده است، شک داردو یا چنین خدایی را نمی‌پسندد و از او گله دارد:

ناکرده گناه در جهان کیست بگو — وآنکس که گنه‌نکرد چون زیست بگو
من بد کنم و تو بد مجازات دهی — پس فرق میان من‌وتو چیست بگو؟!

خیام از آن گروه است ـ که بر خلاف اهل تقلید ـ معتقدند که بشر یا عقل قاصر شناخت خدای بزرگ نتواند و ذات او را به‌واجبی نتواند دانست:

یارب خردم در خور اثبات تو نیست — و اندیشه من بجز مناجات تو نیست
مـــن ذات تـرا بـواجـبی کـی دانـم — داننده ذات تو بجز ذات تـو نـیست.

از این چند رباعی که در بالا آوردیم ظاهر می‌شود که خیام بوجود خدای مهربان و آمرزگار لطیف قائل است و چنین می‌اندیشد که خدای او نباید انتقام‌کش و کینه‌توز باشد.

حال شاید کسی اعتراض کند و بگوید: وقتی که دانستیم خیام منکر بعث و نشر است و به وجود حیات اخروی ایمان ندارد، چنانکه رباعیاتش ناطق بدان است، چگونه میان خداشناسی. انکار رستاخیز توفیق کنیم؟ جواب اینست که بر فرض صحت ایـن ادعـا، ممکن است انسان شرایع و پیامبران و وحی را انکار بکند، و در عین حال منکر وجود خدا نباشد، چنانکه در تاریخ فکر اروپاییان عده‌یی مانند دیدروو ولتر از این قبیل بوده‌اند کـه به‌خدا اعتقاد داشته‌اند ولیکن بوجود نبی و امام و معجزات و دیگر امور دیـانتی نـیازی نمی‌دانسته‌اند و آنان را بزبان انگلیسی deist گویند.[۱]

۲. جبر

خیام در رباعیات خویش به اعتقاد جبری خویش تصریح می‌کند، وبر آنست که این اصل بر همه هستی سیطره و تسلط دارد، و هیچ یک از مظاهر وجود از این قانون مستثنی نیست، انسان به اضطرار به این عالم می‌آید و با این حالت نیز از این جهان می‌رود و اگر پیش از اینکه بدنیا بیاید؛ و بالتبع پیش از مرگ، از او می‌خواستند که به این آمدن و رفتن راضی است یا نه، البته نمی‌خواست!

مذهب جبر، سابقه دراز دارد و بسیار قدیم است، و خود شـرایـع نـیز آنـرا اثـبات کرده‌اند، و فلسفه از اثبات آن بی‌نیاز است چه، قرآن خود پر از آیاتی است که برجـبری بودن انسان دلالت صریح دارد، مانند: «و اگر می‌خواستیم همه را هدایت می‌کردیم،ولیکن سخن من واجب آمد که دوزخ را از پریان و آدمیان پر کنم!» و این آیه که: «تو هدایت نکنی آنکس راکه خواهی، بلکه خدا هدایت کند آنراکه خواهد.» و این آیه که: «چیزی نخواهند

---

۱. برای اطـلاع بـیشتر از مـذهـب Deism، خـوانـندگان مـی‌توانـند بـه دائـرةالمـعارف *Britannica*، ۷/۳ـ۱۸۱، چاپ ۱۹۶۸؛ و نیز ← : دائرةالمعارف مختصر فلسفه و فلاسفه مغرب:
The Concise Encyclopaedia Of Western Philosophers
۱۰ ـ ۳۷۸، چاپ لندن، طبع دوم، ۱۹۶۷، نگاه کنید؛ و در فارسی بنگرند به: سه فیلسوف بزرگ نوشته نگارنده کتاب، چاپ زوار، ۷۰ ـ ۱۶۶، ۱۳۵۴ ه.ش.

مگر آنکه خدا بخواهد.» و این آیه که: «تو تیر نینداختی آنگاه که تیر انداختی، بلکه خدا تیرانداخت...»[۱] و نیز آیه‌های دیگر.

و جبریه فرقه‌یی هستند که فعل و قدرت بندگان را برای انجام امور نفی می‌کنند، و اثبات قدر می‌کنند و می‌گویند که: خدا فعل را می‌آفریند، و در انسان هم قدرتی متعلق به آن فعل ایجاد می‌کند، ولیکن برای این قدرت تأثیری نیست، و این گروه در این اعتقاد چند طبقه‌اند که بحث و ذکر همه آن عقاید در اینجا لازم نیست و ما مختصری از آنها را در فصل بعد بیان خواهیم کرد. برخی از رباعیات خیام را که متضمن جبر است در زیر می‌آوریم:

من می‌خورم و هر که چومن اهل بود — می‌خوردن من به نزد وی سهل بود
می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست — گر می‌نخورم علم خدا جهل بود[۲]!

* * *

بر رهگذر هزار جا دام نهی — گویی که بگیرمت اگر گام نهی
یک ذره زحکم تو جهان خالی نیست — حکمی تو کنی و عاصیم نام نهی

* * *

از آب و گلم سرشته‌یی من چه کنم — وین پشم مرا تو رشته‌یی من چه کنم
هر نیک و بدی که از من آید بوجود — تو بر سر من نوشته‌ای من چه کنم؟

* * *

یزدان چو گل وجود ما می‌آراست — دانست زفعل ما چه برخواهد خواست
بی‌حکمش نیست هرگناهی‌که مراست — پس سوختن قیامت از بهر چه خواست؟

* * *

آورد به اضطرارم اول بوجود — جز حیرتم از جهان چیزی نفزود
رفتیم به‌اکراه و ندانیم چه بود — زین آمدن و ماندن و رفتن مقصود؟

در رساله‌یی هم که خیام در جواب سه سؤال که از او پرسیده بودند نوشته است به این مطلب تصریح کرده است. یکی از آن سه سؤال این بوده که: «کدامیک از دو فرقه به‌صواب نزدیک‌ترند و سخن آن گروه به تحقیق ماننده‌تر: جبریه که معتقد به نفی اختیار از بندگان هستند یا قدریه که خلق افعال را برای بندگان و از اختیار آنان دانند؟»

---

۱. قرآن، سوره ۳۲ (سجده) / آیه ۱۳؛ سوره ۷ (اعراف) / آیه ۳۰؛ سوره ۸ (انفال) / آیه ۱۷.

۲. چنانکه در احوال خواجه نصیر در همین کتاب گفته‌ایم، برخی از تذکره‌نویسان این رباعی را از خیام نمی‌دانند.

خیام در جواب می‌گوید: «شاید که جبری راست بگوید و به حق نزدیک‌تر باشد، به‌شرط آنکه دچار هذیان نگردد، و در خرافات غوطه نزند چه در اینصورت از حق دور می‌شود.»[۱]

۳. تناسخ

تناسخ[۲] هم مذهبی قدیم است، که میان هندیان شناخته بوده، و میان اهل جاهلیت شیوع داشته[۳]؛ و در صدر اسلام هم میان برخی فرقه‌ها مذهبی رواج یافت، از آنجمله بود پیروان **عبدالله‌بن سبا همدانی**[۴] که معتقد به الوهیت **علی** بود، و نظیر این گروه پیروان و یاران **ابوکامل** بودند که اعتقاد داشتند: امامت نوری است که از راه تناسخ به اشخاص منتقل می‌گردد. و این نور در یک شخص نبوت است و در دیگری امامت می‌شود، ممکن است امامت تناسخ یابد و نبوت شود و همو به تناسخ ارواح در زمان مرگ اعتقاد داشت.

گروهی از محققان بر آن شده‌اند که خیام هم تناسخی بوده است. نخستین کسی که این عقیده را به‌صورت اساسی و رسماً ابراز داشت، خاورشناس نامی روس، ژوکوفسکی بود که در کتاب تاریخ الفی بداستانی برخورده بود و از آن استدلال می‌کرد که خیام به مذهب تناسخ اعتقادی راسخ داشته است.

آن داستان اینست که: در نیشابور مدرسه کهنه‌یی بود که نیاز به تعمیر داشت، چون شروع به تعمیر کردند، با چند خر بدآنجا آجر آوردند. یک روز که عمرخیام هم در مدرسه بود با گروهی از شاگردان قدم می‌زد، خری را دید که بر در مدرسه ایستاده و وارد مدرسه نمی‌شود. چون خیام او را دید، نزدیک آمد و تبسم کرد و در گوش او این رباعی را خواند:

ای رفته و باز آمده **بل هم**[۵] گشته نامت ز میان نامها گم گشته
ناخن همه جمع آمده و دم گشته ریشت ز عقب درآمده دم گشته!

چون خر این رباعی را شنید وارد مدرسه شد، شاگردان از حکیم پرسیدند که سبب این کار چه بود؟ خیام گفت: روحی که در تن این خر است، روح استادی بوده که مدرس

---

۱. ← ۱. عمرالخیام، ۱۱۱، نوشته احمدحامدالصراف، چاپ بغداد.

2. Reincarnation; Transmigration.

۳. ←: الملل والنحل شهرستانی، ۱۱۵ـ۱۱۲، جزء دوم، چاپ عبدالعزیز محمدالوکیل، قاهره، ۱۹۶۸.

۴. برای آگاهی از احوال و افکار عبدالله سبأ و یارانش نگاه کنید: امین، احمد: ضحی‌الاسلام ۲۱۸/۳ ـ ۲۰۰، ۷۸ـ۲۳۷، چاپ پنجم، قاهره، ۱۹۵۲ / ۱۳۷۱.

۵. اشاره‌ست به این آیه که می‌گوید: «...اولئک کَالأنعام بل هم اضل سبیلا.» و ما پیش از این آنرا نقل کردیم.

این مدرسه بود، واز این‌رو نمی‌خواست داخل شود، ولیکن چون دانست که دوستانش او را شناختند وارد شد![1]

باید دانست که این داستان به‌کلی دروغ و بی‌اساس است و دلیل آن چند امر است. نخست اینکه:کسی از مورخان ذکر نکرده که خیام در مدرسه نیشابور سمت مدرسی داشته است؛ دوم اینکه: خیام حشر را انکار می‌کند یا اگر به احتیاط سخن بگوییم: کیفیت آنرا نمی‌فهمد و معتقد به عدم است و می‌گوید: «باز آمدنت نیست چو رفتی و رفتی»، و هر کس این عقیده را داشته باشد نمی‌توان تناسخی باشد؛ سوم اینکه: اگر این داستان صحت هم داشته باشد، خیام قصد مسخره و شوخی و استهزاء این عقیده‌را داشته و می‌خواسته شاگردان را از سخافت این اعتقاد آگاه کند.

بهر حال این داستان، جز این کتاب مأخذی ندارد، وگذشته از این، اگر خیام تناسخی بوده، چرا مکرر در رباعیات خود اظهار تأسف می‌کند که می‌رویم و بر نمی‌گردیم، و چرا این اندازه از مرگ متأثر است؟!

۴. بعث

ارباب دیانت در اینکه پس از مرگ آدمیان برانگیخته می‌شوند، شکی ندارند، و قرآن به عقیده حشر و برانگیخته شدن مردگان دلالت صریح دارد. لیکن مسلمانان و مذاهب مختلف اسلامی در چگونگی حشر و بعث با هم اختلاف دارند، که بیان همه آنها ما را از مقصود دور می‌سازد.

بطور خلاصه: گروهی به حشر جسمانی و گروهی به حشر روحانی اعتقاد دارند اما صاحبان مذهب مادی، بکلی آنرا ورد می‌کنند، فلسفه افلاطونی هم حشر اجسام و بعث ارواح هر دو را بصورتی دیگر قبول دارد و برآنست که روح جاودانست و پس از مرگ به عالمی عقلی انتقال می‌یابد.

مصریات قدیم به خلود و جاودانگی روح اعتقاد داشتند و بر این باور بودند که روح باز به دنیا بر می‌گردد و به تن می‌پیوندد؛ از این‌رو اجساد را مومیایی می‌کردند تا آن را از فساد و پوسیدن نگاه دارند.

---

۱. الصراف، احمد حامد: عمرالخیام، ۱۱۲، چاپ بغداد. نظیر این داستان در مورد فیثاغورس Pythagoras نقل شده، و آن اینست که: گزنوفانس = Xenophanes در شعری می‌گوید: که فیثاغورس مردی را دید که سگی را می‌زند و از او خواست که او را نزند، چون او فهمیده بود که صدای زوزه سگ صدای دوست اوست!(نگاه کنید به: تاریخ فلسفه = *A History Of Philosophy* بقلم فردریک کاپلستون ۳۱/۱ چاپ لندن، ۱۹۶۶).

اما خیام منکر بعث بود. و این موضوع را بعداً نیز وقتی که از مصادر فلسفه او بحث می‌کنیم خواهیم گفت و در بسیاری از رباعیات خود به این فکر تصریح کرده است واین فکر راکه پس از مرگ باز بر می‌گردیم و حساب پس می‌دهیم و پاداش و پادافراه می‌بینیم و هم در خیال می‌داند:

زآن پیش که بر سرت شبیخون آرند — فرمای که تا باده گلگون آرند
تو زرنه‌ای غافل نادان که ترا — در خاک نهند و باز بیرون آرند!

* * *

ای آنکه نتیجه چهار و هفتی — وز هفت و چهار دایم اندر تفتی
می‌خور که هزار بار بیشت گفتم — باز آمدنت نیست چورفتی، رفتی!

* * *

این عقل که در ره سعادت پوید — روزی صدبار خود ترا می‌گوید
دریاب تو این یکدم وقتت که‌نه‌ای — آن تره که بدروند و دیگر روید!

۵. روح

از مشکلات بزرگی که همواره مورد بحث دانشمندان قدیم و جدید بوده و هیچیک از آنها، راهی برای حل دقیق این مشکل نیافته‌اند: مسأله‌روح است. از این‌رو نظریات و آراء دانشمندان در آن گوناگون و بسیار شده، و هر گروهی مذهب خاصی داشته‌اند.

این بحث از چند نظر بمیان آمده: نخست اینکه ماهیت روح چیست؟ آیا در مکان حلول می‌کند یا موجود است ولی مکان را اشغال نمی‌کند؟ آیا قدیم است یا حادث؟ آیا پس از فناء تن، نابود می‌شود یا باقی می‌ماند؟ حقیقت سعادت و بدبختی ارواح چیست؟

برخی گفتند: روح جزیی از اجزاء هوایی است که در قلب قرار دارد.

جماعتی گفتند: روح همان دماغ یا مغز است و یا جزیی است که به هیچ روی از قلب جدا نمی‌شود.

بعضی هم گفتند که: روح نیرویی است در دماغ که مبدأ حس و حرکت است و نیز گفتند که: روح خون معتدل است با افزایش آن حیات نیرو می‌گیرد و با کاهش یا فنای آن حیات از میان می‌رود.

غزالی ـ چنانکه پیش از این گفتیم ـ می‌گوید: ـ روح جسمی نیست که ماننجا گرفتن آب در پیمانه به بدن حلول کند و با عرضی نیست که چون حلول علم در نفس عالم

در قلب و دماغ حلول کند، هیمن اندازه باید گفت: که گوهریست که خود و آفریدگارش را ادراک می‌کند، و معقولات را در می‌یابد، و به اتفاق عاقلان جزیی است که تجزیه نمی‌پذیرد و تقسیم نمی‌شود. و شرایع آسمانی نیز آنرا تعریف نمی‌کنند و قرآن نیز حقیقت آنرا بیان نمی‌کند: «و از تو درباره روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است و شما را دانش اندکی داده‌اند.»[۱]

ذکر روح در رباعیات خیام، بیپ از یک یا دوبار نیامده است، لیکن همین تذکر دلالت دارد براینکه او بوجود روح اعتقاد دارد، ولیکن آیا به خلود روح می‌گوید یا به عقیده افلاطونیان یا مشائیان است و یا در این باب هم پیرو ابن‌سیناست؟ آگاهی دقیق و موثقی نداریم، یکی از آن رباعیات اینست:

دریاب که از روح جدا خواهی خفت   در پرده اسرار فنا خواهی خفت
می نوش ندانی ز کجا آمده‌ای   خوش باش ندانی بکجا خواهی رفت[۲]

دو دیگر اینست که گوید:

از تن چو برفت جان پاک من و تو   خشتی دو نهند بر مغاک من و تو
وآنگه ز برای خشت گور دگران   درکالبدی کشند خاک پاک من وتو[۳]

۶. دنیا

خیام نسبت به هستی خوشبین نیست و عدم و نیستی را برتر از آن می‌داند و نیکو می‌شمارد. به‌نظر او دنیا سرای محنت‌ها و مصائب است و آنها که به یک آرزو می‌رسند و شادمان می‌شوند نمی‌دانند که در پی همین آرزوی برآورده شده، آرزوی دیگری می‌آید، و تا زمان نیل بدان آرزو گرفتار انواع ناملایمات و دلهره و ترس‌های گوناگون می‌شویم، تازه چون به این آرزو رسیدیم، آغاز آرزویی دیگر می‌کنیم و این حالت پیوسته می‌گردد تا اینکه مرگ بیاید و همه آن آرزوها را نقش بر آب کند. پس در زندگی تنوع و چاشنی وجود ندارد بلکه همه تکرار یک آرزوست که صور مختلف می‌یابد و سرانجام باعث خستگی و ملال می‌گردد و انسان از حیات سیر می‌شود:

دنیا به‌مراد رانده‌گیر آخر چه   وین نامه عمر خوانده‌گیر آخر چه؟

---

۱. ...یسألونک عن الروح من أمر ربی و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا. (سوره ۱۸ (کهف)/ آیه ۸۵)
۲. فروغی، محمدعلی: رباعیات خیام، ۸۰، چاپ زوار.
۳. هدایت، صادق: ترانه‌های خیام، ۸۷، چاپ جیبی امیرکبیر.

گیرم که بکام دل بماندی صد سال　　صد سال دگر بمانده گیر آخر چه[۱]؟!

* * *

دنیا نه مقام تست نه جای نشست　　فرزانه در او خراب اولیتر و مست
برآتش غم ز باده آبی میزن　　زآن پیش که در خاک روی باد بدست

شاید یکی از علت‌های نفرت خیام از حیات ناموزن این عالم، این بوده که مدار آفرینش را درست نمی‌دانست و آنرا مستند براساسی استوار و نیکو نمی‌دید، و معتقد بود که نظام موجود حیات، سلامت و سعادت ببار نمی‌آورد، از این‌رو آرزو می‌کند که اگر می‌توانست و مانند خدا توانا بود فلکی دیگر می‌ساخت که در آن آزادگان بتوانند به آسانی بمراد خویش برسند:

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان　　برداشتمی من این فلک را ز میان
از نو فلکی دگر چنان ساختمی　　کآزاده بکام دل رسیدی آسان

۷. تکریم جسم پس از مرگ

در سخن خیام، عتاب و پند به کوزه‌گران کم نیست، و بیشتر مردم را به رفق می‌خواند و گوشزد می‌کند که در روی زمین به نرمی و احتیاط بروند و درشتی نشان ندهند، چه پیاله‌یی که در آن باده می‌خورند، و کوزه‌یی که با آن آب می‌نوشند و خاکی که بر آن گام برمی‌دارند، خاک تن سیاه‌چشمان و ماه‌رخان و لاله عذاران، و سر کیخسرو و دست فریدون است، و در این ضمن، جهانی از فروتنی و پند یاد می‌دهد:

این کوزه چومن عاشق زاری بودست　　در بند سر زلف نگاری بودست
این دسته که در گردن او می‌بینی　　دستی است‌که درگردن یاری بودست

* * *

این کوزه‌گران که دست در گل دارند　　عقل و خرد و هوش برآن بگمارند
بر گل لگد و تپانچه تا چند زنند　　خاک بدنست تا چه می‌پندارند؟

* * *

خاکی که بزیر پای هر نادانی است　　کف صنمی و چهره جانانی است

---

۱. از این رباعی شمس قیس‌رازی، در المعجم فی معاییر اشعار العجم ۳۶ ـ ۳۳۴. بیت اول را بدون اینکه از خیام نام ببرد یاد می‌کند و داستانی شیرین از شوخیی که با فقیهی کم ذوق کرده می‌نویسد، چه آن فقیه آخر چه را أخرجه می‌خوانده است! ـــه : چاپ مدرس رضوی، ۱۳۱۴ هـ.ش.

هر خشت که بر کنگره ایوانی است انگشت وزیر یا سر سلطانی است!

* * *

هر ذره که در خاک زمینی بوده است پیش از من و تو تاج و نگینی بوده است
گرد از رخ نازنین به آزرم فشان کان هم رخ خوب نازنینی بوده است

* * *

هر سبزه که بر کنار جویی رسته است گویی زلب فرشته خویی رسته است
پا بر سر سبزه تا بخواری ننهی کان سبزه ز خاک لاله‌رویی رسته‌است

۸. نمی‌دانم؟

لادریّه (نمی‌دانم گرایان = Agnostics) از پیروان یکی از مذاهب فلسفی قدیم هستند و برآنند که عقل بشر از ادراک مجردات و فهم گوهر و خواص آن‌ها و نیز بسیاری از مسائل دشوار حیات عاجز است.[۱]

چنانکه از رباعیات خیام بر می‌آید و او نیز در این عقیده جازم است و عقل و علم را متهم کرده، و براین رفته است که این دو وسیله مهم که برای آدمی‌زادگان مایه نازش و افتخار است از دریافت راز آفرینش و حیات ناتوان است:

آنان که بکار عقل در می‌کوشند هیهات که جمله گاو نر می‌دوشند
آن به که لباس ابلهی در پوشند کامروز به عقل تره منفروشند!

* * *

آنانکه محیط فضل و آداب شدند در بزم کمال شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند برون گفتند فسانه‌یی و در خاک شدند

* * *

دل سر حیات اگر کماهی دانست در مرگ هم اسرار الهی دانست
امروز که با خودی ندانستی هیچ فردا که زخود روی‌چه‌خواهی‌دانست؟

و آنانرا که از یک عقیده ویژه یا مذهبی به‌خصوص دفاع می‌کنند و تعصب جاهلانه نشان می‌دهند و سخن هیچ‌کس را نمی‌پذیرند مورد ملامت و سرزنش قرار می‌دهد و گاه

---

۱. این فرقه البته با شکاکان و سوفسطاییان فرق دارند، اگر چه در ظاهر مذهب شباهتی با آندوگروه دارند؛ چه سفسطی منکر امکان معرفت است، ولی این گروه انکار قطعی معرفت را نمی‌کنند و خوانندگان آگاه خود از این فرق آگاهند.

استهزاء می‌کند:

قومی متفکرند در مذهب و دین　　جمعی متحیرند در شک و یقین
ناگاه منادیی در آید ز کمین　　کای‌بیخبران‌راه‌نه‌آنست‌و‌نه‌این!

۹. بدبینی

از آنچه پیش از این گفته شد، ظاهر گشت که خیام «لاادری» است و انسان را از دریافت حقایق حیات و مسائل پیچیده ما بعدالطبیعی عاجز می‌داند، اما این فکر در نفس خیام تأثیر بدی گذاشت که می‌توان آنرا روح بدبینی گفت. اثر این فلسفه آن شد که خیام به حیات و معنای آن بدبین شود و چنان نومید گردد که عدم را بر وجود ترجیح دهد و آنرا به آرزو خواهد.

«بدبینی» هم مذهبی قدیم است و رشته دراز دارد، و در دین بودا به‌صورت پخته و کامل پدیدار گشته است. به‌نظر بودا: عقل حکم می‌کند و تجربه معلوم می‌سازد که همه چیزها در جهان بد است و درد بنیاد هستی است و مقدار شرها و بدیها بر نیکی‌ها و خیرات رجحان دارد، و اگر جز این بود و بدی و شر و درد حاکم بر عالم نبود انسان این همه ناله سر نمی‌داد و سخن از اغتنام فرصت نمی‌گفت و در جستجوی شادی نمی‌رفت، زیرا انسان چیزی را که با خود دارد و یا در دسترس اوست نمی‌جوید بلکه چیزی را می‌جوید که وجود ندارد یا اگر وجود دارد بدست آوردنش دشوار است. از بسیاری جهات سخنان پراگنده خیام را با اندیشه‌های نظام یافته شوپنهاور [1] هم می‌توان سنجید.

ولیکن بنظر نگارنده خیام، مانند ابوالعلاءمعری (درگذشته ۴۴۹ هـ.ق.) شرانگارو بدبین نبود که حیات را دشمن بدارد و در کنج خانه بنشیند و خود را «**رهین المحبسین** = گرفتار دو زندان» بخواند بلکه تا می‌توانست از لذات مشروع بهره‌مند می‌شد و دم را غنیمت می‌شمرد، ابوالعلاء گوشت نمی‌خورد و شر را طبیعی و لازم ذات بشر می‌دانست و ذاتاً به همه چیز بدبین بود، خیام با زنان انس داشت و می‌گفت که می و معشوق از بهترین وسایل فراغ و بی‌خبری و دوری از دردهای زندگی است، لیکن ابوالعلاء باده نمی‌خورد و با زن نزدیک نمی‌شد و بر آن بود که: «زن آتشی است که از دور زیبا می‌نماید، لیکن وقتی به او نزدیک می‌شوی می‌سوزاند! [2]»

---

۱. آرتورشوپنهاور = Arthur Schopenhauer (۱۸۶۰ـ۱۷۸۸م) فیلسوف بدبین آلمانی.

۲. هی النیران تحسن من بعید　　ویحرقن الاکف اذالمسنه (لزومیات، ۵۲۴/۲. چاپ بیروت، ۱۹۶۱).

گروهی از مردم، بویژه روانشناسان، برآنند که بدبینان بیماران روانی هستند، و مردمی تندرست نیستند، و احساس و خردشان صحیح نیست، و بیشتر آنها کسانی هستند که تهذیب و تربیت صحیح و درست ندیده‌اند، یایکی از پدرو مادرشان گرفتار بیماریی ارثی بوده است. و نیز گفته‌اند: بدبینی در مناطق گرمسیر بیشتر از اقالیم سردسیر است.

و نیز فقر و بیماری از مهم‌ترین اسباب و عوامل بوجود آمدن روح بدبینی و بدگمانی نسبت به حیات و زندگانی شمرده‌اند. اینک رباعیاتی چند که روح بدبینی خیام را بیان می‌کند در زیر می‌آوریم:

مابیم در اوفتاده چون مرغ بدام　　دلخسته روزگار و آشفته مدام
سرگشته در این دایره بی در و بام　　ناآمده بر مراد و نارفته بکام

* * *

چون حاصل آدمی در این شورستان　　جز خوردن غصه نیست یا کندن جان
خرم دل آنکه از جهان بیرون شد　　آسوده کسی که خود نیامد بجهان

* * *

روزی دو که مهلتست می‌خور می‌ناب　　کاین عمر دو روزه بر نگردد دریاب
دانی که جهان رو بخرابی دارد　　تو نیز شب و روز همی باش خراب

* * *

ای دیده اگر کورنه‌ای گور ببین　　وین عالم پر فتنه و پر شور ببین
شاهان و سران و سروران زیر گلند　　روهای چو مه در دهن مور ببین

* * *

من بی می‌ناب زیستن نتوانم　　بی باده کشید بار تن نتوانم
من بنده آن دمم که ساقی گوید　　یک جام دگر بگیر و من نتوانم [۱]

* * *

برخیز ز خواب تا شرابی بخوریم　　ز آن بیش که از زمانه تابی بخوریم
کاین چرخ ستیزه روی ناگه روزی　　چندان ندهد زمان که آبی بخوریم [۲]

۱. فروغی، محمد علی: رباعیات، ۱۰۴ ـ ۱۰۱، چاپ جیبی، زوار.
۲. همانجا، ۱۰۵.

* * *

یک روز ز بــند عــالم آزاد نـیم　　یکدم زدن از وجود خود شـادنیم
شاگـردی روزگـار کـردم بسـیار　　در کار جهان هـنوز اسـتاد نـیم[1]

۱۰. نفرت از ریا و سالوس

یکی از دلکش‌ترین و شاید عالی‌ترین مظاهر طبع حکـیمان و شـاعران نکـته‌سنج ایران مبارزه پی‌گیری است که این گروه برضد ریا و سالوس و عوام‌فریبی و سبک‌مغزی و مبارزه با خرافات کرده‌اند. اگر بخواهیم سیر اجمالی این نزاع را در عالم بنویسیم دفتری دیگر می‌خواهد و مجالی بیشتر، ولیکن اینجا تنها به سخنان تند و انتقادهای حکیمانه‌یی که فیلسوف ما کرده است اکتفا می‌کنیم.

اگر این نکته را که خیام رند بوده یا صوفی؛ حکیم بوده یا ریاضی؛ سنت‌شکن بوده یـا مطیع رسوم و سنن، درست نمی‌دانیم و سند قطعی و استوار بر مسلمیت آن نداریم، ولی این نکته را مانند آفتاب روشن می‌دانیم که خیام از هر چه ریا و سالوس بوده و هـر کس کـه متصف به این صفت بوده، گریزان و از وجود او در اجـتماع نـاراحت مـی‌شده است، وی روسـپی رک‌وراست و دزد آشکـار را شـریف‌تر از پـرهیزگاران خـودنما و دزدان نـهان می‌دانست. و از اینکه این جماعت دوم با شیادی و بندبازی حجاب راه صداقت و انسانیت و حریت فکر می‌شده‌اند بیش از همه خشمگین بوده است. در رباعیات او موارد بسیاری می‌توان یافت که صراحة نفرت و بیزاری خود را از این گروه ابراز داشته و از دست ریا و سالوسیِ آنها ناله سر داده است. اکنون بشنوید:

گاوی‌است در آسمان و نامش پروین　　یک گـاو دگـر نـهفته در زیـر زمـین
چشم خردت باز کـن از روی یـقین　　زیر و زبر دو گاو مشـتی خـر بـین[2]

* * *

تا چند اسیر رنگ و بو خواهـی شـد　　چند از پی هرزشت ونکو خواهی شد
گر چشمه زمـزمی وگـر آب حـیات　　آخر بدل خاک فرو خـواهـی شـد.

* * *

---

۱. همانجا، ۱۰۶.

۲. شیخ بهائی در کشکول ۱۲/۱ چاپ کتابفروشی اَدَبیّه این رباعی را به‌تازی چنین نظم کرده است:

وثورین حـاطا بـهذا الوری　　فـثور الثـریا و ثـور الثـری
و من تحت هذا و من فوق‌ذا　　حمیر مسـرحـة فـی قـری!

ولیکن اگر خیام از این گروه انتقادی می‌کرده، پوشیده است و تنها خواص از آن آگاه توانند شد، زیرا چنانکه پیش از این گفتیم، خیام مانند بسیاری از نویسندگان و فیلسوفان و شاعران امروز دکاندار نبود و برای شهرت کاذب، بآبرو و احترام اجتماعی مردم بازی نمی‌کرد و به افراد ویژه‌یی نیش نمی‌زد، بلکه همه مشغول تفکرات و اندیشه‌های خودبود. می‌گوید:

من هیچ ندانم که مرا آنکه سرشت — از اهل بهشت کرد یا دوزخ زشت
جامی و بتی و بربطی بر لب کشت — این هر سه مرا نقذ و ترا نسیه بهشت[1]

* * *

گرمی نخوری طعنه مزن مستان را — بنیاد مکن تو حیله و دستان را
تو غره بدان مشو که می می‌نخوری — صد لقمه‌خوری که می غلام‌است‌آنرا

* * *

ای واعظ شهر از تو پر کارتریم — با این همه مستی ز تو هشیارتریم
ما خون رزان خوردیم وتو خون کسان — انصاف بده کدام خونخوارتریم؟

* * *

شیخی بزن فاحشه گفتا مستی — هر دم تو بدام دگری پا بستی
گفتا: شیخا! چنانکه گویی هستم — تو نیز چنانکه می‌نمایی هستی؟!

* * *

مصادر فلسفه خیام

الف: یونان، خیام از کسانی بوده که به‌فراگرفتن علوم یونانیان اهتمامی تمام داشته است. چنانکه **ابن‌قفطی** هم اشاره کرده و گوید: «...علم یونان را می‌دانست...[2]» و این روایت نشان می‌دهد که خیام با علوم اوایل آشنایی داشته است. و همو گوید که: «خیام بر آن بود که باید هیأت اجتماعیه را برحسب قواعد یونانیان اداره کرد.»[3] و پر واضح است که قواعد یونانی، غیر از نظریات فیلسوفان یونانی و آراء آنان در باب هستی و حیات و اجتماع چیز دیگری نیست. وآنگهی می‌دانیم که خود فلسفه اسلام همان فلسفه یونان

۱. فروغی، محمدعلی: رباعیات، ۸۱، چاپ زوار.
۲. ابن‌القفطی: اخبار الحکماء، ۱۶۲ چاپ مصر «...یعلم علم یونان و یحث علی طلب الواحد الدیان...»
۳. همانجا، ۱۶۲ «ویأمر بالتزام السیاسة المدنیّة حسب القواعد الیونانیة.»

است که به‌لباس اسلام در آمده و بزبان تازی و پارسی نوشته شده است.

ب. رسائل اخوان الصفا، پیش از این در شرح احوال **توحیدی** گفتیم که **اخوان‌الصفا** گروهی از دانشمندان بودند که در نیمه سده چهارم در بصره گرد آمدند و جمعیتی علمی و سری تشکیل دادند و رسائلی نوشتند که شامل خلاصه و لب همه دانش‌های متداول آن روزگار بود، و غرض آنان از اینکار ـ چنانکه خودشان در مقدمه ذکر کرده‌اند ـ این بود که شریعت را از اوهام و اباطیل و گمراهی‌ها به پیرایند، زیرا بنظر آنان: «شریعت به گمراهی آلوده شده بود و با نادانی‌ها درآمیخته، و راهی برای پاک کردن و پیرایش آن نبود جز از راه فلسفه، چه فلسفه حاوی حکمت اعتقادی و راه و رسم زندگی عملی است.»

و نیز گفتیم که **ابوحیان** افکار آنها را دوست داشت و مانند ایشان هم اعتقاد داشت که: **«شریعت کامل نیست، و در آن غلطهایی وارد شده است، از این رو باید آنرا بواسطه فلسفه اصلاح کرد.»**[۱]

گروهی از محققان که در رسائل **اخوان‌الصفاء** مطالعاتی کرده‌اند و سپس رساله **ضرورت تضاد در عالم** و رساله **کون و تکلیف** خیام را بررسی کرده‌اند بر آن رفته‌اند که طرز بیان و روش استدلال این جماعت با خیام یکی است، به‌نحوی که شناختن و فرق گذاشتن میان آندو بسیار مشکل است.

ج: افکار ابن‌سینا، خسام در یکی از رسایل خود که در تفاوت وجود نوشته تصریح کرده است که: «مسأله مسؤله‌یی سخت دشوار است، و بسیاری از دانشمندان در آن به حیرت افتاده‌اند، تا بدانجا که بیشترشان فهم این مطلب را از حدود توانایی انسان بیرون دانسته‌اند، ولیکن من و آموزگار من شیخ‌رئیس ابوعلی حسین‌بن‌عبدالله‌سینا بخاری - افضل متأخران ـ در این موضوع امعان نظر کردیم و بحث ما چنان شد و بجایی رسید که ما دو تن قانع و خرسند گشتیم...»[۲]

البته اجتماع عمرخیام که وفات او را از ۵۰۵ تا ۵۲۰ نوشته‌اند و ابن‌سینا که وفات او به‌سال ۴۲۸ رخ داده است، اگر چه عقلا محال نیست ولیکن بسیار بعید بنظر می‌آید زیرا در اینصورت باید در حالی که ابن‌سینا پیر شده باشد، خیام حداکثر جوانی بیست ساله باشد. به هر حال اگر این داستان هم راست نباشد، در این مطلب هیچ شک نداریم که فیلسوف ما بیش از دیگر فیلسوفان با آثار ابن‌سینا آشنایی داشته و آنها را می‌خوانده

---

۱. توحیدی، ابوحیان: الامتاع والمؤانسة، ۱۹۳/۱، مصر، ۱۹۵۳. و نیز بنگرید به ترجمه توحیدی در همین کتاب.

۲. صبری، کردی: جامع البدایع، ۱ ـ ۱۷۰.

است.

دلیل این مطلب آنست که بیهقی در کیفیت وفات او از قول امام محمد بغدادی نقل می‌کند که خیام «مطالعه کتاب الهی از کتاب الشفاء ابن‌سینا می‌کرد، و چون به فصل واحد و کثیر رسید، چیزی در میان اوراق مطالعه نهاد و مرا گفت: جماعت را بخوان تا وصیت کنم.[۱]» و شهرزوری نیز این روایت را تأیید می‌کند.

د: افکار باطنیان، داستانی است ک میان عامه هم معروف است، و آن اینست که خیام در روزگار جوانی خویش با نظام‌الملک طوسی (کشته ۴۸۵ هـ.ق.) و حسن‌صباح (در گذشته ۵۱۸ هـ.ق.) در مدرسه امام‌موفق‌نیشابوری درس می‌خوانده‌اند، و چنین معروف بوده که: «پرورش یافتگان امام‌موفق به‌مقامات بلند می‌رسند، آن سه جوان به امید اینکه یکی از ایشان به رتبه عالی خواهد رسید با یکدیگر پیمان می‌کنند که هر یک توانا شدند، دو همقدم خود را در رسیدن به‌مال و جاه یاری کنند. از قضا حسن‌طوسی به‌وزارت رسید و او خواجه نظام‌الملک وزیر مشهور سلجوقیان است و به عهد خود وفاکرد و حسن‌صباح را به‌خدمت سلطان برد و داستان او دراز است، اما خیام اهل علم بود و خدمت سلطان را خوش نداشت بنابراین از خواجه تقاضا نمود معاش مختصری برای او مقرر دارد و بهمین اندازه اکتفا کرد، و از علم بکار دیگر نپرداخت.

این داستان دلکش ـ چنانکه گفتیم ـ معروف است ولیکن سند معتبر ندارد و اهل تحقیق باور نمی‌دارند؛ از آن‌رو که اگر راست باشد، باید خیام و حسن صباح هر دو نزدیک به صد و بیست سال عمر کرده باشند، واین اگر چه عقلا مانعی ندارد اما مستبعد است، خاصه اینکه اگر راست بود البته تاریخ‌نویسان به چنین عمردرازی اشاره می‌کردند، از این گذشته سخنی به‌میان نیاورده‌اند.[۲]

اینک گوییم اگر چه این داستان چندان پذیرفتنی نیست، لیکن در اینکه عمرخیام با حسن‌صباح معاصر بوده شکی نداریم، زیرا حسن‌صباح بسال ۵۱۸ وفات یافت و خیام به‌تحقیق میان سالهای ۵۱۷ تا ۵۲۰ وفات یافته است. پس نه عقلا و نه عرفاً مانعی ندارد اگر بگوییم خیام و حسن‌صباح با هم ملاقات کرده‌اند و از همدیگر متأثر بوده‌اند بویژه آنکه مضامین رباعیات خیام این حدس را تأیید می‌کند چه هر کس در آراء باطنیان نیک

---

۱. بیهقی: تتمه صوان الحکمه، ۷۳، ترجمه فارسی، چاپ تهران.

۲. فروغی، محمدعلی: مقدمه رباعیات خیام، ۴، چاپ زوار. اصل این داستان به تفصیل در روضة‌الصفاء، تألیف میرخوند، ۴ / ۲۹۱، چاپ اقبال آمده است.

تأمل کند و آنها را با مفاهیمی که در رباعیات خیام وجود دارد بسنجد شکی نمی‌کند که خیام دست کم برخی از مواد فلسفه خود را از تعالیم این گروه گرفته است.

رساله‌یی هم از یکی از باطنیان بنام عبیدالله بن حسن قیروانی در دست است که آنرا برای سلیمان بن حسن جنابی نوشته، که می‌توان گفت: شامل بیشتر مبادی اعتقاد باطنیان است و خلاصه‌آن بقرار زیر است:

۱. مباح بودن شرابخواری و همه چیزهای لذت بخش؛ ۲. انکار نبوتها و معجزات؛ ۳. قول به قدم عالم؛ ۴. انکار معاد و برانگیخته شدن از گور؛ ۵. اعتقاد به اینکه بهشت در هیمن جهان است، و سخنان دیگر یکه همه برانکار شرایع و استوار کردن پایه‌های الحاد دلالت دارد.[1]

بهر حال عده‌یی جزم و یقین دارند که خیام از آراء و افکار باطنیان زیاد سود جسته و حتی جماعتی او را از داعیان اسمیلی دانسته‌اند، لیکن همه این اقوال صحیح به‌نظر نمی‌رسد و باید همه را با احتیاط خواند.

* * *

همچنین اگر سبک سخن خیام ویژه اوست، ولیکن شک نیست که از پیشینیان خود استفاده کرده و اشعار آنها را زیر نظر داشته است. «از ایرانان متقدم یقین است که خیام به فردوسی (درگذشته ۱۶ ـ ۴۱۱ هـ.ق.)نظر داشته است و قراینی در دست هست براینکه متوجه افکار شعرای دیگر هم بوده است. کسانی که از شعرا و نویسندگان ما از او اقتباس و پیروی کرده‌اند، چه به‌صورت رباعی و چه در انواع دیگر شعر بسیارند، اما سخنسرایی که اشعارش مخصوصاً خیام را به‌یاد می‌آورد، خواجه حافظ است.»[2]

از شاعران عرب کسانی که خیام از آنها اقتباس کرده «محمد بن الحسین بغدادی» **معروف به ابن الشبل بغدادی** (در گذشته ۳۷۴ هـ.ق.) و بویژه **ابوالعلاء معری** (در گذشته ۴۴۹ هـ.ق.) است که شهرت و معروفیت خاص و عام داردو لازم است مختصر بحثی در احوال و افکار او بکنیم:

ـ ابوالعلاء معری، احمدبن عبدالله بن سلیمان بن محمد تنوخی معروف به ابوالعلاء معری، در سال ۳۶۳ در معرةالنعمان شام از مادر زاده و در سال ۴۴۹ از این جهان رفت. پدرش از دانشمندان و نیای او از قاضیان آن شهر بود، مادرش نیز از دودمانی آبرومند و

---

۱. نقل از عمرالخیام، ۱۰۱، احمد حامد صراف، چاپ بغداد.

۲. فروغی، محمدعلی: مقدمه رباعیات خیام، ۱۹، چاپ زوار.

محترم بود که معروف به **آل‌سبیکه** است که بیشتر آنها به بزرگی و دانش و فضل نامبرده‌اند.

معره در این روزگار تحت حکومت دولت **حمدانیان** بود که امیران حلب بودند و امیر این روزگار **ابوالمعالی سعدالدوله** نام داشته است. دودمان ابوالعلاء همه عالمان دین و بودند، و او نحو و لغت را در معره پیش پدر خود خواند، در حلب مدتی نزد **محمد بن عبدالله بن سعدالنحوی** تحصیل کرد در سه یا چهار سالگی مُبتلا به آبله شد و چشمانش را از دست داد. نوشته‌اند که در یازده‌سالگی شعر می‌سرود و نابینایی مانع از آن نمی‌شد که معری با ارباب قریحه و ذوق مجالست کند و نرد ببازد و شطرنج بازی کند. از این‌رو همواره می‌گفت: «خدا را سپاس دارم بر کوری چنانکه دیگران بر بینایی شکر می‌کنند.»

وجه معاش او از وقفی بود که در سال ۳۰ دینار عاید او می‌کرد و او نیمه این مقدار را به خدمتگزار خود می‌داد.

ابوالعلاء در طلب علم به **طرابلس** و **لاذقیه** و دیگر شهرهای شام مسافرت کرد و فلسفه یونان را از راهبان آن دیار فراگرفت. در چند مورد از افکار او بویژه گوشت نخوردن و دنیا را آگنده از بدیها دانستن و دیگر اصول، تأثیر مسلم فلسفه یونان بچشم می‌خورد.

ابوالعلاء سپس به بغداد رفت و این بسال ۳۹۸ بود، و دانشمندان آن شهر او را به‌گرمی و مهر استقبال کردند. در این مدت که در بغداد بود بر فلسفه هندیان و پارسیان نیز آگاهی یافت. چون عقل او کمال یافت و در وجود و هستی تأمل کرد دنیا را چنانکه هست دید. از این‌رو عزلت گزید تا مگر بتواند بهتر و بیشتر تأمل و اندیشه کند. پس در سال ۴۰۰ ه.ق. بغداد را ترک کرد و به «معره» زادگاه خویش بازآمد و خانه نشین شد و خود را **رهین المحبسین**[1] **-گرفتار دوزندان** نامید.

یاقوت گوید: ابوالعلاء از شاعران **محدثین**[2] به **متنبی** (درگذشته ۳۵۴ ه.ق.) تعصب و علاقه وافری داشت، و او را بزرگترین شاعر ایندوره می‌دانست و بربشاربرد **طخارستانی** (درگذشته ۱۶۷ ه.ق.) و **ابونواس اهوازی** (درگذشته ۱۹۸ ه.ق.) و **ابوتمام طائی** (درگذشته ۲۳۱ ه.ق.) ترجیح می‌داد، ولیکن **مرتضی نقیب‌العلویین** (درگذشته ۴۳۶ ه.ق.) **متنبی** را نمی‌پسندید و با او میانه خوبی نداشت. روزی در حضور او نام **متنبی** بردند، «مرتضی» او را نقض کرد و عیوب اشعار او را شمردن گرفت، **معری** که در آنجا حضور داشت گفت: اگر

---

۱. «...وسمی نفسه رهین‌المحبسین، یعنی: حبس نفسه فی المنزل ـ... و ترک الخروج منه؛ و حبسه عن‌النظر الی الدنیا بالعمی.» (معجم‌الادباء، ۱۲۴/۳).

۲. محدثین: شاعران تازی پس از ظهور اسلام.

متنبی را جز این که می‌گوید: «لک یا منازل فی القلوب منازل[۱]» قولی دیگر نبود به‌فضل او کفایت می‌کرد، مرتضی از این سخن برآشفت و دستور داد، تا او را از مجلس بیرون انداختند؛ آنگاه برای حاضران گفت: آیا می‌دانید که این نابینا از ذکر این قصیده چه می‌خواست؟ زیرا متنبی اشعار بهتر از این شعر بسیار دارد، حاضران گفتند: «سیدنقیب» بهتر می‌داند، گفت: مقصود او از خواندن آن شعر این بیت بود که متنبی در آن قصیده می‌گوید:

و اذا اتتک مذمتی من ناقص   فهی الشهادة لی‌بانی کامل![۲]

* * *

همین گوید: معری در دین خود متهم بود، و رأی بر همنان را ـ که بعثت انبیاء را جایز نمی‌دانند ـ می‌پسندید، و گوشت نمی‌خورد، و به پیامبران و بعث و نشر هم ایمان نداشت، هشتاد واند سال عمر کرد و از آن مدت فقط ۴۵ سال گوشت خورد، و آورده‌اند که: روزی بیمار گشت. پزشک گفت که برای او جوجه مرغی بپزند، چون پیش آوردند، ابوالعلاء با دست خویش آنرا لمس کرد. و گفت: ترا ناتوان یافتند آنگاه کشتند و پختند، و گرنه چرا بچه شیر را چنین نکردند!؟[۳]

این قصه نشان می‌دهد که ابوالعلاء در زندگی بیشتر به عقیده حکیمان رفتار می‌کرده و در این میان عقاید و افکار او به آراء فیثاغوریان و مانویان بسیار شبیه است که آن جماعت گوشت نمی‌خوردندو هیچ حیوانی را سر نمی‌بریدند، چون اعتقاد داشتند که این کار موجب تعذیب و آزار ارواح آنهاست.

قاضی ابویوسف عبدالسلام قزوینی گوید:«روزی معری مرا گفت: من هیچکس را هجو نکرده‌ام.» گفتم: «راست می‌گویی، جز پیامبران کسی را هجو نگفته‌ای!»

---

۱. ای مهمان فرودآینده، ترا در دلهای مردم جایگاه‌هاست...

۲. حموی، یاقوت: معجم‌الادباء ۱۲۴/۳، چاپ دارالمأمون. معنی بیت این است که:

چون بیارَد ذَمِّ من هر ناقصی در مجلسی   دان که آن شاهد بود مر کاملّیِ بنده را!

۳. مرحوم ایرج میرزا (درگذشته ۱۳۴۳ هـ.ق.) این قصه را بنظم آورده:

قصه شنیدم که بوالعلا به همه عمر   لحم نخورد، و ذوات لحم نیازرد
در مرض موت با اجازه دستور   خادم او جوجه با به محضر او برد
خواجه چو آن طیر کشته دید برابر   اشک تحسر زهر دو دیده بیفشرد
گفت چرا ماکیان شدی نشدی شیر   تا نتواند کست بخون کشد و خورد
مرگ برای ضعیف امر طبیعی است   هرقوی اول ضعیف‌گشت وسپس‌مردا

(دیوان ایرج میرزا، ۵ـ۲۵۴، چاپ کتابخانه مظفری ۱۳۳۹ هـ.ش.).

چون مرگ ابوالعلاء نزدیک آمد، وصیت کرد که بر روی سنگ گورش بنویسند:

هذا جناة أبـی عـلـی   و ما جنیت علی احد

و چون مرد نزدیک به ۸۴ شاعر سر قبر او مرثیه خواندند، که از جمله آنها قـصیده درازی است که علی بن همام گفت و با این بیت آغاز می‌شود:

ان کـــنت لم تـرق الدمـاء زهـادة   فلقد أرقت الیوم من جفنی دمـا![۱]

یعنی: اگر از روی پارسایی نمی‌خواستی خون بریزی اکنون از چشمان من خـون ریختی! یعنی به جای اشک ریختن خون گریستم.

* * *

اینک که به نحو اختصار از احوال و زندگی شگفت این ادیب فلسفی مشرب آگـاه شدیم می‌خواهیم بگوییم خیام به طور قطع و بدون شک با اشعار او آشنا بوده و همواره آن شعرها را می‌خوانده، و این مطلب به غیر از سنخیتی که در افکار و اشعار هـر دو حکـیم شاعر چون آفتاب مشهور است؛ از قصه‌یی که علامه زمخشری (در گـذشته ۵۳۸ هـ.ق.) آورده، به‌خوبی روشن می‌گردد و آن قصه به‌طور خلاصه اینست که: «من و حکیم جهان و فیلسوف آن امام خیامی در مجلس بزرگی به‌هم رسیدیم و او از من در باب (عین مطبق و مصمم) در وصف شمشیر پرسید، گفتم: مراد به آن شمشیر شکســته است... سپس او در همان مجلس فریدی عینیه ابوالعلاء را خواند:

نبی من الغربان لیس علی شرع   یخبرنا أن الشـعوب الی صـدع

آنگاه گفت: من او را در دروغش تصدیق می‌کنم. من او را تکذیب کردم و سخن او را نادرست خواندم، لجاج کرد ولیکن سرانجام سخن مرا پذیرفت، و او در مجلس ما حاضر می‌شد وبدرس‌های ما گوش می‌داد، و همواره یاران مرا می‌گفت: شما راآگاه کنم تا بدانید که مانند این مجلس درس و تحقیق در همه عالم یافت نمی‌شود!...»[۲]

از این روایت ـ به حسب ظاهر ـ درباره خیام نکات زیر استنباط می‌شود:

۱. خیام حوصله بحث نداشته و در مباحثه خالی از لجاجت نبوده است؛

---

۱. برای اطلاع بیشتر از احوال و آثار ابوالعلاء معری، طالبان نگاه کنند به: حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۳ / ۱۰۷ تا ۲۱۸، چاپ درالمأمون؛ ابن‌خلکان و فیات الاعیان، ۱ / ۵ ـ ۳۶، چاپ تهران؛ وزیدان، جرجی تاریخ آداب اللغة العربیة، ۲ / ۲ ـ ۲۶۰؛ و مقدمه رسالة‌الغفران، ۱۱۲ ـ ۶۷، بقلم بنت الشاطئی، چاپ مصر، ۱۹۵۰.

۲. رساله الزاجر للصغار عن معارضة‌الکبار (بنقل از مقاله مرحوم بـدیع‌الزمـان فـروزانـفر در چـهار مـقاله عـروضی، ۴ ـ ۳۰۳).

۲. نسبت به علم و علماء احترامی بزرگ قایل بوده، که حتی با آن سن زیاد از حضور در درس زمخشری اباء نداشته است؛

۳. خیام آثار **ابوالعلاء معری** را می‌خوانده و با افکار او آشنایی و ارتباط داشته است.

وانگهی شباهت‌های بسیار نزدیک و همانندی‌هایی زیاد در افکار و اشعار این دو شاعر حکیم وجود دارد که به هیچوجه انکار نمی‌توان کرد و مااینک به برخی از مهم‌ترین آنها اشاراتی می‌کنیم:

اتهام هر دو بکفر و زندقه

هر دو تن یعنی **ابوالعلاء معری** و **خیام** ما به ضعف عقیده و زندقه متهم شده‌اند. در واقع در دوران زندگانی این دو مرد بزرگ، جاهلان لفظ زندیق را برای کسانی می‌گفتند که: آزاد فکر بوده‌اند و گاه با اصولی که توده مردم بدان اعتقاد داشتند، مخالفت می‌کرده‌اند.

عامیان و فقیهان گروه بسیاری از متفکران را تفکیر کرده یا بددین و ملحد شناخته بودند. در صدر خلافت عباسیان نیز جماعتی ظاهر گشته بودند که از دیانت انتقاد می‌کردند و در انکار ورد آن می‌کوشیدند و همه در دینشان متهم بودند. در میان آنها گروه زیادی از ادیبان و شاعران نیز بودند که مشهورترین آنها: حماد عجرد (درگذشته ۱۶۱ ه.ق.) حفص بن ابی ورده، ابن المقفع (کشته ۱۴۳ ه.ق.)، یونس بن ابی فروه (درگذشته ۱۶۹ ه.ق)، و علی بن الخلیل، حماد راویه (درگذشته ۱۵۵ ه.ق) ابن الزبرقان (در گذشته ۱۹۲ ه.ق)، بشارین برد (کشته ۱۶۷ ه.ق) صالح بن عبدالقدوس، أبان لاحقی، عمارة بن حمزه یزید بن الفیض و... بودند.[۱] این گروه دور هم جمع می‌شدند و شراب می‌خوردند و شعر می‌گفتند و بیشتر اوقات از هم جدا نمی‌شدند و همدیگر را به جد و هزل هجومی کردند و در مال و احوال دیگر با هم اشتراک داشتند، چنانکه بیشتر اشتراکی مذهبان امروز (اما نه بدان معنی که نظام الملک در سیاست‌نامه به مزدک نسبت می‌دهد).

مطیع بن أیاس، و یحیی بن زیاد حارثی، و ابن المقفع، و والبة بن الحجاب با هم زندگی می‌کردند و از هم جدا نمی‌شدند و در ملک و مال به هیچ وجه اختصاصی قائل نبودند و همه به زندقه و کفر متهم بودند.

این گروه که بیشترشان با فلسفه یونانی هم آشنا بودند و در زندگی آداب و رسوم

---

۱. برای آگاهی از احوال و اشعار و اندیشه‌های این جماعت رش به: ابوالفرج اصفهانی: کتاب الاغانی، ۳؛ وبروکلمان، کارل: تارخ الادب العربی، ۱ و ۲، به تعریب دکتر عبدالحلیم‌النجار، قاهره، ۱۹۵۹.

حکیمان قدیم یونان را به کار می‌بستند، دنیا را همه تیره می‌دیدند و چیزی را در آن نیک نمی‌دانستند وبرای هیچکس فضیلتی ذاتی قائل نبودند، و این معنی تعبیری را بیاد می‌آورد که غربیان ازاینگونه اشخاص می‌کنند و آن «پسی میست[۱] = بدبین یا شرانگار» است.

آورده‌اند که **مطیع بن ایلس**، **یحیی بن زیاد** و **حماد روایه** را دید، و آن دو با هم سخن می‌گفتند، پرسیدند: «در چه موضوعی سخن می‌گویید؟» آندو گفتند: در «قذف محصنات = نسبت زنادادن به زنان شوهردارد.» مطیع گفت: «آیا در روی زمین زن پاکدامنی هست که شما در باب قذف آنها بحث می‌کنید؟!»[۲]

ابوالعلاء هم از این افکار داشت، بیانش هم تند و زهرآگین بود، از این‌رو، ارباب دیانت را ناراحت و خشمگین می‌کرد. سخنانی از او در زبان عامه افتاده بود که بواسطه آن سخنان او را متهم می‌کردند که ازدین بازگشته و مرتد شده است. اینک نمونه‌هایی از آن سخنان:

أفیقوا أفیقو یا غواة! فأنما — دیاناتکم مکر من القدماء
أرادوابها جمع الحطام فأدرکوا — باتوا و ماتت سنة اللؤماء[۳]

* * *

عجبت لکسری واشیاعه — و غسل الوجوه ببول البقر
و قوم اتوا من أقاصی البلاد — لرمی الحجاز و لثم الحجر
فیا عجباً من خرافاتهم — اتعمی عن الحق عین البشر[۴]

* * *

قلتم: لنا خالق حکیم — قلنا: صدقتم کذا نقول
زعمتموه بلا زمان — ولامکان ألا فقولوا:
هذا کلام له خبیء — معناه‌لیست لنا عقول![۵]

ایرادی راکه مردم و ارباب دیانت و توده نادان بر ابوالعلاء می‌گرفتند، بر خیام نیز گرفتند. شیخ نجم‌الدین ـ چنانکه پیش گفتیم ـ در کتاب «مرصاد العباد» او را از کسانی

1 . Pessimiste; Pessimist.

۲ . زیدان، جرجی: تاریخ آداب اللغة العربیة، ۵۱/۲.
۳ . معری، ابوالعلاء: اللزومیات، ۶۵/۱، چاپ بیروت.
۴ . همانجا، ۵۶۸/۱.
۵ . همانجا، ۲۷۰/۲.

می‌دانست که به‌مذهب فیلسوفان دهری و طبیعی است، و در وادی حیرت سرگردان است؛ به سبب دو رباعی که در زیر می‌آوریم: ـ

در دایره‌یی کآمدن و رفتن ماست — آنرا نه بدایت، نه نهایت پیداست.
کس می‌نزند دمی در این معنی راست — کاین آمدن از کجا و رفتن بکجاست؟

* * *

دارنده چو ترکیب طبایع آراست — از بهر چه افگندش اندر کم و کاست؟
گرز آنکه بدآمد این صور عیب کراست — ور نیک آمد خرابی از بهر چه خواست؟

و چنانکه گفتیم این روایت را آنچه ابن‌القفطی در اخبارالحماء خود آورده تأیید می‌کند:

«...چون اهل زمانش او را در دین عیب کردند، و آنچه در باطن داشت آشکار کردند، به‌خون خویش بترسید، و عنان قلم باز کشید و بناچار حج گزارد...»[۱]

و این قول به‌صراحت تمام آشکار می‌کند که مردم عادی و فقیهان و قشرپرستان از او دل پرخونی داشته‌اند، و در رباعیات او انتقادهایی بچشم می‌خورد که بعید نیست متوجه همین گروه باشد:

ای مفتی شهر از تو پر کارتریم — با این همه مستی ز تو هشیارتریم
ما خون رزان خوریم و تو خون‌کسان — انصاف بده کدام خون خوارتریم!

* * *

شیخی بزن فاحشه گفتا مستی — هرلحظه بدام دگری پا بستی
گفتا شیخا هر آنچه گویی هستم — تو نیز چنانکه می‌نمایی هستی؟!...

اعتقاد هر دو به جبر

هر دو حکیم معتقد به جبر هستند. ابوالعلاء معری در مقدمه «لزومیات» آشکارا می‌گوید که: این کتاب را به اختیار خود ننوشته، بلکه آنرا به‌فرمانی ناشناخته و پنهانی نگاشته است که حقیقت و کنه آنرا نمی‌داند![۲] و در همین «لزومیات» چندین‌بار از «جبر» یاد کرده است:

---

۱. ابن‌القفطی: تاریخ الحکماء، ۱۶۳، چاپ مصر.

۲. «قال ابوالعلاء احمدبن عبداللّه‌بن سلیمان الضریر رهین‌المحبسین؛ و انما قال بقضاء لا یشعر کیف هو.» (۵/۱، چاپ بیروت، دارصادر، ۱۹۶۱)

خرجت الی ذی الدار کرهاً و رحلتی الی غیرها بالرغم والله شاهد
فهل أنا فیما بین ذینک مجبر علی عمل، أم مستطیع مجاهد؟[۱]

* * *

ما باختیاری میلادی و لاهرمی ولا حیاتی فهل لی بعد تخییر[۲]

* * *

جئنا علی کره و نرحل رغما و لعلّنا ما بین ذلک نجبر[۳]

خیام هم در مورد مجبور بودن بندگان به صراحت اظهار عقیده می‌کند و در رساله‌یی هم که در جواب سه سؤال که از او پرسیده بوده‌اند نوشته، گفته است: که جبریان به واقع نزدیک‌تر هستند، و بیشتر رباعیات وی خود مبین همین روح جبر است:

آورد باضطرام اول بوجود جز حیرتم از جهان چیزی نفزود
رفتیم باکراه و ندانیم چه بود زین آمدن و ماندن و رفتن مقصود؟

* * *

گر آمدنم به‌من بدی نآمدی ور نیز شدن به‌من بدی کی شدمی
به زآن نبدی که اندراین دیرخراب نه آمدمی نه شدمی نه بدمی![۴]

* * *

در گوش دلم گفت فلک پنهانی حکمی که قضا بود ز من می‌دانی؟
درگردش‌خویش اگرمرا دست‌بدی خود را برهاندمی ز سرگردانی[۵]

غیر از این مطالب که به‌نحو بسیار کوتاه و اجمالی به آنها اشاره کردیم، در بسیاری از موضوعات فلسفی و عقیدتی میان ابوالعلاء معری و خیام تشابه وجود دارد که ذکر و تطبیق همه آنها سهن را به درازا می‌کشاند:

من از مفصل این قصه مجملی گفتم تو خود حدیث‌مفصل‌بخوان از این‌مجمل

---

۱. معری، ابوالعلاء: اللزومیات، ۳۱۱/۱، چاپ بیروت، دارصادر.
۲. همانجا، ۴۳۹/۱. ۳. همانجا، ۴۴۵/۱.
۴. فروغی: رباعیات خیام، ۱۱۴.
۵. همانجا، ۱۱۴. نظامی هم این نکته را دلپذیر سروده است:
اگر بودی فلک را اختیاری گرفتی یک زمان یکجا قراری
زما صدبار سرگردان‌تر است او زما درکار خود حیران‌تر است او! (بنقل از بهائی: کشکول، ۳۷۷/۳).

پایان سخن و انتقاد از معترضان

خیام اگر چه در درجه اول از علم و فضل بوده است، عامه مردم او را بسبب رباعیاتش می‌شناسند و جای بسی تأسف است که هر چند خیام را این رباعیات نامی ساخته مردم ما از عارف و عامی قدر او را ندانسته تصوراتی درباره او کرده‌اند که می‌توان گفت مظلوم شده است؛ عابدان و مقدسان خشک کلمات او را کفرآمیز دانسته؛ و عامه مردم او را شرابخوار پنداشته و به اشعار او فقط از نظر تحریض به میخوارگی نگریسته‌اند، و جماعتی بهمین جهت و بنابر اینکه او را بی‌اعتقاد به مبدء و معاد فرض کرده‌اند، هواخواه او شده‌اند، و مقدسان از آن رو مطعونش شمرده‌اند. و بعضی برای اینکه او را از مردودی بیرون آورند، این افسانه را ساخته‌اند که وقتی خیام خواست شرابی بخورد، اتفاقا کوزه شرابش بشکست و ریخت و خیام از می‌خوردن بازماند، پس این رباعی را سرود:

ابریق می مرا شکستی ربی — بر من در عیش را ببستی ربی
من‌می‌خورم و تومی‌کنی بدمستی
خاکم بدهن مگر که مستی ربی؟

چون این سخن را گفت برفور به کیفرش رسید و رویش سیاه شد پس این رباعی دیگر را ساخت:

ناکرده گناه‌در جهان‌کیست بگو — آنکس‌که گنه‌نکرد چون‌زیست بگو
من‌بدکنم و توبدمکافات دهی
پس فرق میان‌من‌وتو چیست بگو

و چون این قسم اعتذار کرد، خداوند او را بخشید و رویش دوباره سفید شد.

حاجت به‌توضیح نیست که این داستان کودکانه است و آن دو رباعی هم هیچیک از خیام نیست، وجعل کننده همین داستان ساخته یا از دیگران است، و مانند بسیاری از رباعیات به‌خیام نسبت داده‌اند.

ولی از همین افسانه‌ها که درباره خیام ساخته‌اند استفاده می‌کنیم که معلوم می‌شود در نفوس مردم وقعی بزرگ داشته است، زیرا که طبیعت عامه براینست که هرکس را بزرگ یافتند درباره او افسانه می‌سازند. و اما کسانی که خیام را می‌خواره دانسته و بی‌اعتقاد پنداشته‌اند در احوال و اشعار او تعمق لازم نکرده‌اند؛ یا مانند غزالی معتقد بوده‌اند براینکه: هر کس حکیم است کافر است و می‌دانیم که امثال شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا هم به این درد مبتلا بوده و این رباعی را از قول آن فیلسوف یگانه نقل کرده‌اند:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود — محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آن هم کافر
پس در همه‌دهر یک مسلمان‌نبود!

این رباعی را هم به حکم عمرخیام نسبت می‌دهند، اگر چه گمان نمی‌رود از او باشد، ولی از هر کس هست شاهدی بر مدعای ماست. می‌گوید:

با این دوسه نادان که چنین می‌دانند   از جهل که دانای جهان آنانند
خرباش که این‌جماعت ازفرط خری
هر کونه خر است کافرش می‌خوانند

تحقیق اینست که خیام اصلا شاعری پیشه نکرده بود، و مقام او برتر از آن بوده است؛ نه از آن جهت که شعر امری حقیر است و شاعری شأنی ندارد، بلکه از آن‌رو که کسانی که شاعری پیشه می‌کردند غالب اوقات خود را برای استفاده مالی به‌مداحی بزرگان و مجلس آرایی و مزاج‌گویی و منادمت ایشان می‌گذرانیدند وحیثیت علم و هنررا چنانکه باید محفوظ نمی‌داشتند، و امثال فردوسی و ناصرخسرو و حکیم‌سنایی که در عین شاعری متین و عفیف و با مناعت بوده‌اند، نادر بودند، و هنوز شیخ عطار و مولانا جلال‌الدین و شیخ سعدی و خواجه حافظ، که مقامات ظاهری و باطنی ایشان از هیچ حکیم و فقیه و فیلسوفی کمتر نیست، بعرصه روزگار نیامده بودند، و حتی پس از ظهور این بزرگواران نیز هر کس شاعر پیشه بود، مردم بهمان نظر به او می‌نگریستند. بنابراین حکماء و علماء از اینکه شاعر خوانده شوند احتراز می‌کردند.

ولیکن بیشتر این حکیمان و دانشمندان طبع شعر گفتن و ذوق لطیف داشتند خیام نیز گذشته از مقامات فضل و علم و حکمت، ذوق سرشار و طبع شعر غرا[1] نیز داشته است و گاهی که از بحث و مطالعه علمی فراغت می‌یافته و تفننی می‌خواسته، شعری می‌سروده است، و مانند اکثر اهل علم مظامینی که به‌خاطرش می‌رسیده بصورت رباعی در می‌آورده است، و رباعیات او شاهکارهایی است که هر یک شأن و منزلت یک منظومه گرانبها دارد.

* * *

کسانی که رباعیات خیام را دلیل بر کفر و زندقه او دانسته‌اند، غافل بوده‌اند که این جستجوی حقیقت با دین و ایمان منافی نیست، و چه معانعی دارد که کسی برحسب ایمان قلبی یا دلایل فلسفی بوجود صانع مدرک یقین داشته باشد و همه تکالیف شرعی خود را به‌جا بیارود و بگوید: من از کار دنیا سر در نیاوردم یعنی حکمت کار خدا را نیافتم بلکه اگر نگوید عجب است زیرا که فهم بشر از دریافت حکمت کار خدا عاجز است و اگر عاجز نبود بشر نبود! واگر این اقرا به‌جهل و اظهار حیرانی کفر است پس چرا پیغمبر اکرم

---

۱. غَرّاء، مونث اغر است بمعنی: نیکوتر و بهتر از هر چیز، بویژه شعر و چکامه. (جُبران مسعود: الرائد)؛ هر چیز سفید و روشن (غیاث).

می‌فرمود: «ما عرفناک حق معرفتک = ترا چنانکه شایسته شناخت تست نشناختیم.»

«حق اینست که آنکس این پرسش‌ها را می‌کند، دیندار است زیرا معلوم می‌شود به حقیقتی قائل است که آنرا درنیافته و می‌جوید. اما آنکس که به هیچ حقیقتی قایل نیست و دنیا را هرج و مرج و جریان امور را برحسب تصادف و اتفاق می‌داند فکرش آسوده است و چیزی ندارد که بجوید.

«پس کسی که خیام را از جهت اظهار حیرانی در کار جهان سرزنش می‌کند، ملتفت نیست که خود نیز چیزی درنیافته است و جهل مرکب دارد؛ یا معنی حرفش اینست که حقیقت منم، سراطاعت پیش بیار و فضولی مکن و عقلی را که خدا بتو داده تا حقیقت بجویی کنار بگذار. و این در شرع حکمت و معرفت کفراست و اگر اعتراض اینست که چرا به این بیان می‌گویی فراموش کرده است که این شعر است و لحن سخن شعری غیر از لحن تعلیم دین و فلسفه است، و هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد.

«و همچنین است جواب آنکس که از رباعیات خیام استنباط می‌کند که شراب خواره یا فاسق بوده است و غافل است از اینکه در شعر غالباً می و معشوق به نحو مجاز و استعاره گفته می‌شود، واز این بیان مقصود آن تأویلات خنک نیست که مثلا در شعر حافظ، می‌دو ساله را به قرآن و محبوب چهارده ساله را به پیغمبر تأویل می‌کنند، ولیکن شک نیست که در زبان شعر، غالباً شراب به معنی وسیله فراغ خاطر و خوشی یا انصراف یا توجه به دقایق و مانند آنست. وقتی که خیام می‌گوید: دم را غنیمت بدان و شراب بخور که بعمر اعتباری نیست، مقصود اینست که قدر وقت را بشناس و عمر را بیهوده تلف مکن و خود را گرفتار آلودگیهای کثیف دنیا مساز، و اکثر رباعیاتش که زننده می‌نماید طعن و استهزاء بر مردمان کوتاه نظر و خشک و جامد است که در هر مورد یک نکته را می‌بینند، و از هزار نکته دیگر غافل می‌شوند و بغرور و جهالت می‌افتند.

«از این طول کلام، مقصود تنها دفاع و تبرئه خسام نیست، چه آن مرد بزرگ از دفاع ما مستغنی است. غرض اینست که عوام و نوآموزان متنبه شوند که از اشعار خیام و حافظ و مانند آنها سوء استفاده نکنند و چنین نپندارند که آن بزرگواران ما را بسوی میخوارگی و فسق و کفر و زندقه سوق می‌دهند، بلکه عکس آنست و شاهد مدعای ما اینست که بزرگانی از معاصران خیام می‌بینیم که نسبت به او نهایت ادب و احترام را منظور داشته، او را «امام» و «حجةالحق» خوانده و هیچیک میخوارگی و فسق و فجور یا فساد عقیده یا بی مبالاتی به او نسبت نداده‌اند.

«از این گذشته در عصر خود ما دانشمندانی مانند مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری

(در گذشته ۱۲۸۸ هـ.ق.) حکیم معروف را می‌شناسیم که همه تصدیق دارند که زندگانی پاک بی آلایش پر معرفت داشته، و در نهایت زهد و ورع بسر می‌برده، و هدایت بندگان خدا را در تکمیل ایمان و عقیده دینی وظیفه خود می‌دانسته‌اند. چنانکه در نظر مردم از اولیاء شمرده شده‌اند. با این همه در شعر همان معانی حافظ و خیام را می‌پروردند، و همواره از می و معشوق و جام باده گفتگو می‌کنند و بیاد می‌آورند که فرداست که می‌گذریم و از خاک ما خشت سرخم می‌سازند.

«اما اینکه برخی خیام را صوفی دانسته و به رباعیاتش معنی تصوفی داده‌اند اشتباه است ممکن است خیام اصول تصوف را پسندیده و تصدیق داشته باشد، گاهی اوقات هم افکارش با عقاید صوفیان سازگار می‌شود ـ بنابراین که اصول تصوف با هر حقیقتی سازگار است ـ ولیکن دلیل نیست براینکه او رسماً صوفی بوده باشد و در هر حال اکثر رباعیاتش صوفیانه نیست.[۱]»

یک دلیل صوفی نبودن او اینست که صوفیان بزرگ مانند نجم‌الدین رازی معروف به دایه و شیخ‌عطار نیشابوری (در گذشته ۶۲۷ هـ.ق.) او را به ناتمامی و بی بصیرتی نکوهیده‌اند. سخن نجم‌الدین رازی را پیش از این یاد کرده‌ایم و اینک سخن عطار را در پایان سخن می‌آوریم:

یکی بینندهٔ معروف بودی — که ارواحش همه مکشوف بودی
دمی گر بر سر گوری رسیدی — در آن گور آنچه می‌رفتی بدیدی
بزرگی امتحانی کرد خردش — بخاک عمّر خیام بردش
بدو گفتا چه‌می‌بینی دراین خاک؟ — مرا آگه کن ای بیننده پاک
جوابش داد آن مرد گرامی — که این مردیست اندر ناتمامی
بدان در گه که روی آورده بودست — مگر دعوی دانش کرده بودست
کنون چون گشت جهل خود عیانش
عرق می‌ریزد از تشویر جانش![۲]

۱. این قسمت را عیناً از مقدمه حکیم مرحوم محمد علی فروغی بر رباعیات خیام، ۱۶ ـ ۱۳، چاپ زوار نقل کردیم که تقریباً بهتر از هر کسی حق مطلب را ادا کرده است. روانش شاد باد.

۲. عطار نیشابوری: الهی نامه، ۲۱۵، چاپ فؤاد روحانی، انتشارات زوار، ۱۳۵۱ هـ.ش. آیا شک دارید که عطار در رعایت حق همشهری‌گری سنگ تمام گذاشته است!؟

بـــعد از ایـــنم بـنود شـائبه در جـوهرفرد
که دهان تودر آن نکته خوش استدلالیست.
حافظ

فصل هفدهم

شهرستانی

(۴۶۸ـ۵۴۹ هـ.ق.)

مقدمه

در پیدا شدن علم کلام

پیدا شدن علم کلام را به یک عامل یا یک اصل یا یک شخص معین نسبت نمی‌توان داد. مقام این علم نیز، همچون مقام بسیاری از حرکات فکری تاریخ است، و ظن غـالب اینست که کلام نتیجه تأثیر قوای گوناگون و عوامل مختلف بیشمار است که از جمله آنها پیشرفت تمدن و گرایش بسوی شهرنشینی و بروز بدعت‌ها و عقیده‌های گوناگون و ظهور بزرگان فکری و مذهبی است. ما برخی از این عوامل راکه انگیزه پیدا شدن علم کلام در دیانت شد ذکر می‌کنیم:

مسلمانان صدر اسلام به نص قرآن و اعتبار حدیث تکیه داشتند، و به اقتضای زمان نیازی نداشتند که نصوص کریمه و آیات کتاب خدا را از آنچه به ظاهر دلالت داشت بیرون کنند و معانی تأویلی و عقلی برای آنها بتراشند. ولیکن چون از حـدود جـزیرهٔ خـویش بیرون شدند و بتمدنهای جدید برخوردند، و با عناصر گوناگون غیر عرب از قبیل ایران و

روم و سریان و مصر و غیره ارتباط یافتند، وضعیت دگرگون شد، و فهم‌ها تفاوت پیدا کرد و نیاز به تعلیم آشکار گشت، و فراگرفتن روش‌های جدید فکری و بحثی لازم آمد.

و مسلم است که این حرکت فکری از حیاتن سیاسی مسلمانان برکنار نبود، و چه بسیار اجزاب سیاسی که رأی مخصوص کلامی را برای تأیید مذهب خویش پسندیدند و بدین طریق علم کلام محور اغلب عقاید سیاسی در احزاب گوناگون گشت.

چون جسته جسته کار تسلط مسلمانان بالا گرفت و از ایجاد و تدوین علوم دینی فارغ شدند و سادگی و غفلت از صناعات از ایشان رفت، و شروع کردند که اسباب **حضارت - شهرنشینی** را به‌طرز کاملی فراگیرند، و بکسب علم و دانش بپردازند، چنان شد که مردمی که معتقد بودند که «جز قرآن نباید چیزی دیگر خواند»، و «اسلام هر آنچه را که پیش از آن بود منسوخ کرده است»[۱]، شوق یافتند که بر علوم فلسفی بنابرآنچه از اسقفان و کشیشان شنیده بودند اطلاع بیابند، و این کار برای آنان آسان بود چه در این راه به سخنانی از پیامبر هم استناد می‌کردند از قبیل اینکه:

«دانش گُم گَشتهٔ مؤمن است، آنرا از هر کس که باشد می‌شنود، و از هر ظرفی که بتراود می‌گیرد»، و «دانش را فرا بگیرید، اگر چه از زبان مشرکان باشد.»[۲]

و در این میان، خود آنان که از امم دیگر و از غیر عرب بودند این جنبش را تشدید و تقویت کردند و کسب **علوم اوائل**[۳] و دانشهای معقول را در چشم خلفا بیاراستند.

مجموع این عوامل و حوادث سبب شد که در مفاهیم اعتقادی و امور دینی مسلمانان مسائلی **شبه فلسفی** نشأت گیرد که از مهم‌ترین آنها سه تا اهمیت بسیار دارد:

۱. **ایمان و صاحب‌گناه‌کبیر**، بدینمعنی که گروهی پیدا شدند که گفتند صاحب گناه‌کبیر کافر است و سرانجام، او در آتش خواهد رفت و همچون دیگر کافران پیوسته در آن خواهد سوخت. از این جمله ائمه **ضلال** بودند که بنظر **خوارج** امام **علی** و **معاویه** از جمله این گروه بودند، زیرا آنها ـ به نظر خوارج ـ خونهای پاک مسلمانان را در راه مطامع و هوسهای شخصی خودشان ریخته بودند. ولیکن بیشتر عالمان این حکم را انکار ورد می‌کردند. رفته رفته این قضیه، موضوعی دینی و فلسفی شد چه این سؤال پیش آمد که اگر بهشت از آن مؤمن است و آتش کافران راست پس منزلت صاحب کبیره چیست؟ آیا مؤمن است یا

۱. زیدان، جرجی: تاریخ التمدن الإسلامی، ۱۵۳/۴.
۲. ابن عبدربه: عقدالفرید، ۱۶۰/۱، چاپ قاهره، ۱۹۶۵.
3 . Greek Sciences (= دانش‌های یونانی)

کافر؟ واصلا خود ایمان و کفر چیست و شروط و حدود هر یک کدامست؟ و همین مسائل بود که بعدها در مجالس درس حسن بصری (درگذشته ۱۱۰ ه.ق.) مطرح گشت و او معتقد شد که: «صاحب گناه کبیره مؤمن است، لیکن منافق است. و امید باید داشت که خدا کبیره او را بسبب حسنات او ببخشد، یا پیامبر و یا یکی از اولیاء از او شفاعت خواهد کرد؛ و در نتیجه مانع از این خواهد شد که صاحب کبیره در آتش جاودانه بماند.

و از همین جا بود که یکی از طالبان که از شاگردان صمیم حسن بود و واصل‌بن عطا (درگذشته ۱۳۱ ه.ق.) نام داشت در این رأی با استاد مخالفت کرد و گفت: «حکم حسن در مورد گناهان کبیره و صغیره هر دو یکی است و این خطاست!» و او خود بر این رفت که: صاحب کبیره نه کافر و نه مؤمن است، بلکه در حد میان این‌دوست؛ یعنی فی‌منزلة بین المنزلتین. و از این بیان آن خواست که صاحب کبیره فاسق است و او از عذاب آتش نجات خواهد یافت. وچون حسن از پذیرفتن این رأی ابا کرد، واصل از او جدا شد، و حلقه‌یی دیگر تشکیل داد، پس از آن او و همفکران او به «معتزله» معروف شدند.

۲. صفات و ذات خدا، در کتاب خدا برخی صفات حسی و برخی معنوی آمده که ذات الهی بدانها وصف شده است؛ صفات حسی از قبیل: ید و عین، و معنوی چون علم و قدرت. و در قرآن است که «یدالله فوق ایدیهم» (سوره ۴۸، فتح/ آیه ۱۰) دست خدا برتر از دست‌های ایشان است و «عین‌الله ترعاکم» (حدیث نبوی) چشم خدا از شما رعایت می‌کند و «...علی العرش استوی» (سوره ۷، اعراف/ آیه ۵۴). و این گونه آیات به هیچوجه در میان مسلمانان نخستین مطرح مذاکره و سؤال نبود، بلکه همه به معنای ساده ظاهری آن گرفته می‌شد که اهل لغت به آسانی آنرا می‌فهمیدند و مثلا جمله اول را بمعنای تأیید و دوم را به معنی رعایت و سوم را به معنی تسلط می‌دانستند. و ظن غالب اینست که پرسش از ماهیت مدلول این آیات از جمله چیزهایی است که در میان پارسیان پیدا شد که ظاهراً اسلام را به زور و تسلط تازیان پذیرفتند؛ و آنها کسانی بودند که با وجود دقت و ممارست در عربیت، هنوز زبان تازی ملکه آنها نشده بود و میان کلام مجازی و حقیقی تمیز نمی‌دادند. لذا این آیات را به مدلولات حرفی آن اعتبار می‌کردند. و از همین جا بود که مشبهه و مجسمه پدیدار آمدند که به ظاهر آیات متمسک بودند و همچنین اهل تأویل پیدا شدند که آیات را بر مجاز مطلق حمل کردند، وید را رمز قوت واستیلاء و عین را رمز عنایت و ارشاد، و استواء را رمز سیطره و تسلط دانستند و گمان می‌رود که بسیاری از این گروه، دانشمندان موالی بودند که به تأویل اوصافی نظیر اینها در دین پیشین انس گرفته بودند و از

آن‌ها رهایی نمی‌توانستند یافت. و در این میان گروه کثیری هم بودند که محافظه کاری کردند یعنی: نه همچون مشبهه به ظاهر حروف و کلمات رفتند و نه مانند اهل تأویل تمام امور را تأویل کردندو نه از چیزی که نص صریح آنرا معلوم می‌ساخت چیزی می‌پرسیدند.

حاصل آنکه از برای مفهوم صفات خدا، جدلی فلسفی در گرفت که به سه صورت نمایان گشت:

ـ آنان که به ظاهر حروف و کلمات رفتند **مشبهه** نامیده شدند؛

ـ آنان که اغراق کردند و در تأویل فروریختند **معطله** نامیده شدند؛

ـ و آنان که در اعتدال ماندند و محافظه کاری کردند به **صفاتیه** یا **منزهه** معروف شدند.

۳. **جبرو اختیار**، که معروف است و پس از این ما اشاره‌یی بدان خواهیم کرد.

* * *

از همین مسائل سه گانه نخستین، واز اموری که به حکم مناقشه و مباحثه و تشعب رأی پدیدار آمد کم‌کم سه فرقه بزرگ نظام گرفت، که فرقه اول فکر اختیار را برگزیدند و به **قدریه** معروف شدند؛ دو دیگر فکر جبر راگرفتند، و به **جبریه** موسوم شدند؛ و سه دیگر بر این رفتند که بنابرنص صفاتی برای خدا اثبات کنند، و این جماعت بـه **صفاتیه** مشهور شدند.

* * *

قدریه، اوّل کسی که از قدریه معروف است که گفت: بنده در افعال خویش مختار و مخیر است، معبد بن خالد جهنی بود، و گفته‌اند او این فکر را از یک ترسایی [1] از اهالی عراق فراگرفت که اسلام آورد و سپس مرتد گشته بود، سپس این فکر را از معبد، شاگرد و ملازم او غیلان بن مروان دمشقی (کشته پس از ۱۰۵ هـ.ق.) فراگرفت، و هموست که این فکر را منتشر کرد و با تمام قوی در تعمیم آن کوشید و جدالهای بسیار کرد و از درستی آن دفاع نمود و مسائل دیگر بدان ملحق کرد. وگویند **عمربن عبدالعزیز** خلیفه اموی کوشید تا او را به‌قتل برساند، از این رو غیلان ظاهراً از عقاید خود بازگشت و از شر احتمالی این خلیفه پارسای اموی نجات یافت. اما در روزگار **هشام‌بن عبدالملک** (در گذشته ۱۲۵ هـ.ق.)که برقدری مذهبان سخت می‌گرفت عقاید خود را صریح و بی‌پروا اظهار کرد و

۱. نام این ترسا را ابونواس سنسویه اسواری نوشته‌اند. (شهرستانی: الملل و النحل، ۴۷/۱، حاشیه محمد سید کیلانی، چاپ مصر ۱۹۶۱).

ثباتی بی‌مانند نشان داد. به همین سبب به‌دستور هشام او را در دروازه دمشق بردار کردند، ولی البته آراء او مدرسه و مذهبی ایجاد کرد که قدریه نامیده شد که برمبنای سه رأی مهم استوار بود:

۱. قول به این که انسان مخیر است، و برانجام خیر و شر قادر. و در رستاخیز مسؤول حساب خویشتن است به هر چه نیک کرده ثواب داده می‌شود، و بدانچه از بدی مرتکب شده عقاب می‌یابد، و این بمقتضای عدالت الهی است. و در این راه به آیاتی متمسک بودند که ظاهراً دلالت بر اختیار دارد مثل این آیه: «هر کس به اندازه ذره‌یی نیکی کند، ثواب آنرا خواهد دید و هر کس به‌اندازه ذره‌یی بدی کند، عقاب آنرا خواهد دید.» (زلزله، ۹۹/آیه ۸). وآنچه از آیات معنای جبر و اضطرار دارد، از آن به غفلت و سوء اختیار تعبیر می‌کردند نظیر این آیه که: «خدا بر دلهایشان و گوششان مهرزده است، و در دیدگانشان پوشش گذاشته، و ایشان را عذابی دردناک است.» (بقره، آیه ۷).

۲. قول به اینکه اساس ایمان معرفت و شناختن خداست و اقرار بـه عبادت او، و تصدیق رسالت پیامبر؛ لذا عمل را شرط ایمان نمی‌دانستند. و دربـاره صـاحب کبیره همچون مرجئه می‌گفتند: که حکم خدایراست، هر چه خدا بخواهد در روز قیامت بکند.

۳. قول به تأویل صفات ذاتی، از قبیل ید و عین، و نفی صفات معنوی از قبیل علم و قدرت. و مقصود از تأویل صفات ذاتی اینست که می‌گفتند: این صفات مجازی هستند و مراد از «دید» تأیید و مراد از «عین» رعایت است، و مقصود از نفی صفات معنوی اینست که صفات الهی با ذات او یکی است یعنی او به‌ذات خویش عالم است نه به‌صفت علم، و قادر است نه بصف قدرت. و آنچه ایشان را بر این اعتقاد جازم کرد که برخلاف نص بروند این بود که می‌گفتند با اثبات صفات، برای خدا، در ذات او تعدد و کثرت لازم می‌آید و شبیه انسان می‌شود در حالی که در قرآن کریم آمـده: «مـانند او چـیزی نـیست و او شـنوای بیناست.» (الشوری، ۴۲/ آیه ۱۱).

جبریه، در آغاز اسلام، اعتقاد به قضا و قدر، به سبب دلالت ظاهری آن، مورد اعتماد مسلمانان در اعمال و افعالشان بود، در آن مجادله و مناقشه نمی‌کردند؛ تا آنکه قـول بـه اختیار بدست معبد و غیلان شیوع یافت، گروهی در مقابل اینان ظاهر گشتند که در قول به جبر غلو کردند، و به جبریه شناخته شدند، و اول کسی که بر اعتقاد به جبر مطلق مشهور گشت شخصی بود بنام جهم بن صفوان که اهل ترمذ از شهرهای ماوراءالنهر قدیم بود. جهم با قدریه راجع به حریت و آزادگی بندگان مناقشه کرد و تعلیم کرد که بنده مجبور است و

کارهای او به اراده و خواست الهی بازبسته است، و در این راه گروهی از پیروانش به او پیوستند، و ازین‌رو ایشان را جهمیه هم گفتند. این گروه به سه عقیده و رأی مشهورند:

۱. قول به اینکه بنده مجبور است، و تمام امور او به اراده خدا بازبسته است. در خیری برای او اختیار نیست و برانجام کاری قدرت ندارد؛ و خدا از پیش هرآنچه راکه او انجام خواهد داد، و هرچه را ترک و هر چه را اختیار خواهد کرد، مقدر کرده است. و در این راه اعتمادشان به‌برخی از آیات قرانی بود که ظاهراً دلالت دارد براینکه انسان مجبور و مضطر است مثل: «بی گمان این یادآوریی است، پس هر کس خواست به‌سوی پروردگارش راهی بگیرد، و نمی‌خواهند جز اینکه خدا بخواهد.» (انسان، ۷۶ آیه ۲۹ ـ ۳۰) و هر چه از آیات دلالت براختیار دارد از آن معنای اندازد و ترسانیدن بندگان اراده کردند، مانند این آیه: «هر چه خواهید بکنید، بی‌گمان او بدانچه می‌کنید بیناست» (سوره فصلت، ۴۱/ آیه ۴۰).

۲. نفی آن دسته از صفات الهی که در آن احتمال تشبیه می‌رود، تا خدا را از مخلوقات او وصفات آفریدگان تنزیه کنند. و این بنابراعتماد به آیه «**لیس کمثله شئی**» است ولیکن مجاز می‌دانند که خدا را بدوصفت وصف کنند که عبارتست از **فعل و خلق**. چه بندگان را بدین دو صفت وصف نتوان کرد. وثابت می‌کنند که خدا در همه مکانهاست و خلاصه، همچون قدری مذهبان ذات و صفات الهی را یکی می‌دانند.

۳. امتناع رؤیت و دیدار خدا در آخرت برای مؤمنان. و نظر را در آیه «**وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة**» (سوره قیامت، ۷۵/ آیه ۲۲) به تقلیب حدقه یا بازگردانیدن چشم در چشم خانه بسوی چیزی تأویل می‌کنند و بهشت و دوزخ را فانی می‌دانند چه اعتقادشان براینست که بقاء صفت خاص خدای متعالی است واحدی در این صفت با او انباز نیست!

صفاتیه

جمهور مسلمانان صفات الهی را همچنانکه در قرآن آمده ثابت می‌دانند. و هیچوقت در صدر اسلام ماهیت این صفات مورد بحث قرار نگرفت، مگر زمانی که قدریه آشکارا به وجوب تأویل کلمات قرانی معتقد شدند، و تا حدود زیادی جبریه هم بر این مذهب رفتند. پس جدال شدت گرفت، و از آن جدال گروه نیرومندی پدیدار آمد که حامل لواء آنان عبدالله‌بن سعید کلابی (درگذشته ۱۹۸ هـ.ق.) معاصر هارون‌الرشید بود، و در این راه گروه زیادی از دانشمندان او را یاری کردند که به صفاتیه معروف شدند، تعلیم این‌گروه بر دو

اساس مبتنی است:

۱. **اثبات صفات** بنابر مدلول ظاهری آنها، و خودداری از بحث در ماهیت آنها و دلیلشان بر این امر آنست که می‌گویند تعریف این امور در نص قرآن وارد نیست، و همچنین شناسایی و فهمیدن آنها را تکلیف نکرده‌اند. اما صفات بر دو قسم است: صفات ذاتی و صفات معنوی.

همه صفات ذاتی جبری است، ولیکن صفات معنوی را آنطور که آمده قبول دارندو تشبیه را منع می‌کنند و خدا را تنزیه می‌کنند. در مواردی نظیر «یدالله» می‌گویند: خدا دستی دارد لیکن آن دست مانند دست انسان نیست، و در «الله یعلم» می‌گویند که خدا می‌داند ولیکن نه آنچنانکه انسان می‌داند، جز اینکه بعضی از فرقه‌های قائلان به صفات به پذیرفتن نص بسیار اصرار می‌کنند و در تشبیه می‌افتند که آنها را مشبهه می‌گویند.

۲. **قضاء و قدر** صفاتیه نیز همچون جبریه قدرت و اراده را از بنده نفی می‌کنند، و زمام اعمال بنده را در دست قدرت حق می‌بینند و هر آنچه راکه انجام می‌دهد ویا ترک می‌کند بقضاء و قدر الهی باز می‌بندند و «حساب» را نیز جبری می‌دانند. و بدین‌وسیله تعارضی که میان عقیده به جبر و عدالت در حساب، بنظر می‌رسد برطرف می‌گردد.

اما آنچه از این سخنان بر می‌آید اینست که: اختلافات کلامی، مراحل و ادوار تطور فکر و اندیشه و اعتماد به عقل و تفکر را نشان می‌دهد، و از هم این بحث بسیار کوتاه معلوم می‌شود که قدریه اعتماد بیشتری به استدلال عقلی قائلند، و پیوسته مسائل را تأویل می‌کنند؛ و صفاتیه به نص قرآن پای بند می‌شوند و مدلول ظاهری آنرا معتبر و صحیح می‌دانند و از تأویل دوری می‌جویند و از اظهار عقیده درباره امری که نصی بر آن وارد نشده امساک می‌ورزند. اما جبریه تأویل را مجاز می‌دانند لیکن اهمیتی راکه قدریه به آن قائلند اینان قائل نیستند. ولیکن حق اینست که خود صفاتیه هم چنانکه دیدیم از تأویل باز نمی‌ایستند واز این جمله معلوم می‌گردد که این مباحث رفته رفته بیشتر و پردامنه‌تر می‌شود تا اینکه دانشمندانی راکه در این مسائل خوض می‌کردند می‌بینیم در آراء فلسفه یونانی وارد می‌شوند و در حقیقت آنها بحث می‌کنند و معرکه کلام را معتزله و اشعریه گرم‌تر وگرم‌تر می‌کنند، و علمی قائم به‌نفس و مستقل بوجود می‌آید به نام **علم کلام**.

علم کلام

درباره نامیدن این علم به علم کلام و اصحاب آن به متکلمان، چند قول آمده است:

۱. کلام صیغه‌یی عربیست برای نامیدن علمی یونانی. و عرب قدیم، علم جدل یونانیان را منطق نام کردند، و منطق از نطق می‌آید و نطق کلام است. پس معلوم شد که علم منطق و علم کلام یکی است[1]

۲. برخی گفته‌اند کلام را از آن رو به این نام نامیده‌اند که اصحاب آن در مسائلی سخن گفته‌اند که گذشتگان در آن باب سخن نگفته بودند، ولیکن باید دانست که در این قول، اگر چه وصف کلام صحیح است ولی قول معقول نیست و احتمال صحت آن بعید است.[2]

۳. بعضی گفته‌اند: این علم را کلام از آن‌رو گفته‌اند که اصحاب آن در «کلام‌الله» اختلاف کرده‌اند که آیا قدیم و ازلی است یا حادث و زمانی است، و این مسأله که «خلق قرآن» باشد سخت معروف است و از مسائل پیچیده کلامی است و بسیاری از ذهن‌ها را پریشان کرده است.[3]

۴. برخی هم گفته‌اند این علم را بدان جهت کلام گفته‌اند که موجب قدرت در کلام در مباحث شرعی می‌شود.

۵. و بالاخره گفته‌اند که این علم را از آن رو بدن اسم نامیده‌اند که متکلم در اول سخن خود می‌گفته که: **کلامنا الیوم فی الحسن والقبح** یعنی امروز سخن ما در حسن و قبح است و یا **کلامنا الیوم فی الجبر و الاختیار** یعنی امروز سخن ما در جبر و اختیار است.

در تعریف آن هم سخنان زیادی گفته‌اند، از جمله گفته‌اند:

کلام علمی است که در آن از ذات خدا و صفات او و احوال ممکنات از مبدأ و معاد ـ بنابر قانون اسلام ـ بحث می‌شود[4]. و این قید اخیر برای آنست که این مسائل را در فلسفه نیز مورد بحث قرار می‌دهند و اینکه «قانون اسلام» را اضافه می‌کنند می‌خواهند حدود کلام و حدود فلسفه را از هم ممتاز کنند. چه متکلمان نیز چون فیلسوفان در بیشتر اوقات به کائنات و احوال آن استدلال می‌کنند. مثلا فیلسوف به **جسم طبیعی** نظر می‌کند که بر وجود فاعل و آفریدگار دلالت دارد. همچنین فیلسوف در الهیات نظر دارد اما نظر و بحث او

---

۱. یازجی و کرم: اعلام الفلسفة العربیة، ۱۱۴. ۲. حاجی خلیفه: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲۴ – ۲۳

۳. ← به *Shorter Enyclopaedia Of Islam* زیر کلمه «Kalam» ص ۲۱۳، چاپ لندن ـ لوازک، ۱۹۶۱.

۴. جرجانی، سیدشریف: التعریفات، ۱۲۶، چاپ مصر، ۱۹۳۸: «الکلام: علم یبحث فیه عن ذات‌الله تعالی و صفاته و احوال الممکنات من المبدأ و المعاد علی قانون الاسلام، و القیدالاخیر لاخراج العلم الالهی للفلاسفة.»

مربوط به وجود مطلق و توابع آنست در صورتیکه متکلم از آن حیث نگاه می‌کند که بروجود موجداستدلال کند.

و بالجمله موضوع علم کلام ـ نزد اهل آن ـ عبارتست از عقاید ایمانی که از طرف شرع صحیح فرض شود بنحوی که با دلایل عقلی هم به صحت آن استدلال شود.[1]

* * *

این اختلاف کلامی رفته رفته به اوائل نهضت عباسی رسید و همچنانکه گفتیم و دو فرقه بسیار عظیم معتزله و اشعریه بوجود آمدند که گروه اول مدلول نص را بی حکومت عقل نپذیرفتند و گروه دوم حکم عقل را در صورتی که با مدلول نص موافق باشد، قبول کردند. و همان بحث‌های سه فرقه پیش را از سر گرفتند و با شدت وحدت هر چه تمامتر یکدیگر را دعوت بتحدی و مباحثه و پذیرفتن عقاید یکدیگر می‌کردند. از اهم مباحثی که معتزله یا **اهل عدل و توحید** در آنها بحث کرده‌اند عبارتست: از ۱. توحید که شامل نفی صفات می‌شود؛ ۲. خلق قرآن؛ ۳. عدم رؤیت خدا؛ ۴. عدل؛ ۵. صلاح و اصلح؛ ۶. سمع و عقل؛ ۷. وعد و وعید، و بسیاری از مسائل دیگر که شمارش و شرح آن از حوصله این صفحات خارج است. لیکن کم‌کم خورشید اقبال معتزله ـ که با **و اصل بن عطا** و **عمرو بن عبید** تکوین یافته و در زمان مأمون بنهایت اوج خود رسیده بود، و امثال **ابوالهذیل علاف** و **نظام ابراهیم** بعرضه رسیده بودند ـ به مغرب خرامید، و دوران انحطاط آن که هنوز با **ابوعلی جبائی** (درگذشته ۳۰۳ ه.ق.) و پسرش **ابوهاشم** جبائی (درگذشته ۳۲۱ ه.ق.) تقویت می‌شد باظهور اشعریه ظاهر گشت.

با ظهور **شیخ ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری** (درگذشته ۳۳۴ ه.ق.) ـ که حتی برای آنروزهایی که خودش معتزلی بوده رد نوشت![2] ـ رواج مذهب معتزله رو به نقصان گذاشت. در باب جدا شدن ابوالحسن اشعری از استادش ابوعلی جبائی داستانی نقل شده و چون گاه گفتن داستان ضمن تحقیق زیانی ندارد آنرا در زیر نقل می‌کنیم:

ـ اشعری: سه برادر بودند؛ یکی نیکوکار و پرهیزگار، دو دیگر کافر و فاسق و بدبخت، و سوم صغیر و طفل، این سه برادر مردند، اکنون حالشان چیست؟

ـ جبائی: اما زاهد، در بهشت و درجات است، و کافر به درکات جهنم رود، و طفل از اهل سلامت باشد.

ـ اشعری: اگر آن کودک بخواهد به‌درجات زاهد برود، او را اجازه دهند؟

---

۱. ابن خلدون: مقدمه، ۴۶۶، چاپ بغداد.

۲. یازجی و کرم: اعلام الفلسفة، ۱۳۰.

ـ جبائی: نه! زیرا به او گفته می‌شود که برادرت به این درجات رسید برای آنکه طاعات زیاد داشت و ترا طاعات نیست.

ـ اشعری: اگر آن کودک بگوید که تقصیر از من نیست، زیرا تو مرا زنده نگذاشتی و بر طاعت قدرت ندادی، چه می‌گویی؟

ـ جبائی: خدای بزرگ می‌گوید: من داناتر بودم که اگر زنده می‌ماندی، معیصت می‌کردی و سزاوار آتش سوزان می‌شدی، پس من مصلحت ترا رعایت کردم!

ـ اشعری: اگر برادر کافر بگوید: ای خدای جهانیان، همچنانکه حال او را می‌دانستی حال مرا هم می‌دانستی! پس چرا مصلحت او را رعایت کردی و مصلحت مرا رعایت نکردی؟

ـ جبائی ـ تو دیوانه‌ای!![1]

بعضی از اهل تحقیق این قضیه را اساس نشأت اشعریه و جدا شدن اشعری از جبائی می‌دانند. ولیکن حق اینست که انتقادات اشعری بر اهل اعتزال به این یک قضیه منحصر نیست و بسیاری مسائل دیگر در کتب کلامی ذکر شده است که سبب جدایی ابوالحسن اشعری شمرده شده است.

اشعری تشبیه را نفی کرد، و نیز صفات معنوی را ثابت دانست و تنزیه را تا اندازه‌یی جائز دانست که گذشتگان می‌دانستند و دلائلی ویژه بدان گواهی می‌داده است از جمله چهار صفت معنوی: علم، قدرت، و چشم و گوش، کلام قائم به‌نفس را ثابت کرد و این امور را بطریق عقل و نقل تأیید و بدعتهای اهل بدعت را رد کرد و در این راه با ایشان به‌دلایلی که خود تمهید و آماده کرده بودند سخن گفت و قول به «صلاح و اصلح» و «حسن وقبح عقلی» و غیره را مردود دانست و عقاید مربوط به بعث و احوال بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب را تکمیل کرد و در مسأله امامت سخن گفت و معتقد شد که: **مسأله امامت از اصول عقاید ایمانی نیست، بلکه قضیه مصلحتی و اجتماعی است. بدینطریق پیروان ابوالحسن اشعری زیاد شدند و پس از او شاگردش ابن مجاهد و دیگران راه او را پیروی کردند و قاضی ابوبکر باقلانی** (وفات ۴۰۳ هـ.ق.) این امور را از آنان گرفت و آنها را مهذب کرد و مقدمات عقلی لازم راکه دلایل این مسائل بر آنها متوقف بود از قبیل اثبات **جوهر فرد** و خلا و اینکه **عرض به عرض قائم نتواندبود**، و اینکه **عرض در دو زمان باقی نتواند بود** و امثال این قواعد که

۱. بغدادی، عبدالقاهر: الفرق بین الفرق، ۳ ـ ۱۶۰، بیروت، ۱۹۷۳. ـ معلوم می‌شود که همواره هر که در سخن گفتن در می‌ماند، سلسله خصومت در می‌جنباند و حریف خود را به جنون نسبت می‌دهد.

دلایلشان بر آنها متوقف بود، اصلاح کرد، و این قواعد را تابع عقاید ایمانی قرار داد تا این طریقه برای خود شکل گرفت و یکی از بهترین فنون نظری و علوم دینی شد[۱].

* * *

وضعیت علم و فلسفه در زمان شهرستانی، برخلاف سده سوم تا اواخر سده چهارم که دوران درخشان آزادی نسبی فکر و مذهب در بلاد اسلامی بود، در سده‌های پنجم و ششم، دیگر آن آزادیهای مذهبی کم شده بود و یادست کم در برخی نقاط رو به‌ضعف گذاشته بود.

اشتغال به فلسفه و کلام ومعارف عقلی مذموم بود و از آن به **ظلمات فلسفه** تعبیر می‌کردند. و در این راه دلایلی می‌آوردند که از آنجمله یکی این بود که علمای ظاهر می‌گفتند اگر **فلسفه و کلام** صحیح و مشروع بود ائمه مذاهب که ارکان دین اسلام بشمار می‌روند خود ایندو علو راکسب می‌کردند و اکتساب و فراگرفتن آنرا به مسلمانان و پیروان خودشان سفارش می‌کردند و حال آنکه هیچیک از این بزرگان همچون **احمد بن حنبل** (در گذشته ۲۴۱ هـ.ق.) و **محمد بن ادریس شافعی** (در گذشته ۲۰۴ هـ.ق.) و **سفیان ثوری** (در گذشته ۱۶۱ هـ.ق) و دیگران به این دانش‌ها نپرداختند و اگر کسی مثل **ابوحنیفه** (در گذشته ۱۵۰ هـ.ق.) کتابی نوشت به‌نام **الفقه‌الاکبر** که ظاهراً در اصول مسائل کلامی بود، در واقع برای تأیید **اصول عقاید** و دفاع از بدعت‌های بدعت آوران متکلم و فیلسوف بود نه پرداختن به‌مسائل کلامی از قبیل **جوهر فرد** یا **جزء لایتجزی** و...

بنابراین امثال **شهرستانی** که در این روزگار به مسائل فلسفی و کلامی و گردآوردن مقالات و عقاید اسلامیان می‌پرداختند، منفور و مطرود بودند، و تعجب نباید کرد که برخی از معاصرانش او را به خبط دردین و **تفسیر آیات قرآنی برطبق مبادی فلسفی وکلامی** متهم می‌کردند که ما بعداً دراین‌باره سخن خواهیم گفت.

ـ «ابن‌جوزی» که اغلب فیلسوفان و متکلمان را به باد انتقاد و ناسزا گرفته و حتی از بدگویی در مورد **ابوحامد غزالی** هم سرباز نزده از امام **احمد بن حنبل** نقل می‌کند که او گفته است: «متکلمان به هیچ وجه رستگار نخواهند شد و اهل کلام جمله زندیق‌اند.»[۲] این فکر یعنی انکار و تحقیر فلسفه و کلام حتی در اشعار شاعران این دوره هم سرایت کرده و امثال **خاقانی** و **سنائی** چه ناسزاها که در مورد این دانش نگفته‌اند. خاقانی (وفات ۵۹۵ هـ. ق.) گوید:

---

۱. ابن خلدون: مقدمه، ۴۶۵، چاپ بغداد.

۲. ابن جوزی: تلبیس ابلیس، ۸۳، چاپ مصر (بی. تا.).

ای امامان و عالمان اجل — خاک جهل از بر اجل منهید
علم تعطیل مشنوید از غیر — علم توحید را خلل منهید
فلسفه در سخن میآمیزید — وآنگهی نام آن جدل منهید
فلسفه مرد دین مپندارید
هیز را جُفتِ سام‌یل منهید![1]

و همچنین «سنایی» (وفات ۵۴۵ یا ۵۲۵ هـ) که چندین بار از فلسفه یونان و «افلاطون» و «ارسطو» و «ابن‌سینا» بزشتی یاد می‌کند. به هر حال، شهرستانی هم از این انتقادها بی بهره نماند چه او را هم به «خبط در اعتقاد» و «میل به الحاد» متهم کردند و داغ بیدینی و گمراهی به پیشانی او هم زده شد.

حال که به اجمال پیدا شدن علم کلام، و روزگار شهرستانی معلوم شد، شرحی کوتاه از زندگی او را باز می‌گوییم.

زندگانی شهرستانی

ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد شهرستانی متکلم و فیلسوف معروف، به سال ۴۶۸[2] در شهرستان[3] از مضافات خراسان به دنیا آمد، درآنجا پرورش یافت و سپس فقه را در نیشابور از احمد خوافی (وفات ۵۰۰ هـ. ق.) و اصول را پیش ابونصر قشیری (وفات ۵۱۴ هـ. ق.) فرزند ابوالقاسم قشیری عارف معروف فراگرفت، وکلام را پیش ابوالقاسم انصاری خواند و برای استماع حدیث نزد ابوالحسن علی بن احمد مداینی و غیر او رفت[4].

از کودکی اشتیاق او به تحصیل آشکار بود، مسافرت‌های بسیار کرد، از جمله به خوارزم رفت و مدتی در آنجا اقاما گزید و در سال ۵۰۱ به عزم حج از خوارزم بیرون آمد و در همین سال حج کرد و بعد از آن، مسافرت نمود و مدت سه سال در آنجا مام کرد و

---

۱. خاقانی: دیوان، ۱۶۲، چاپ علی عبدالرسولی.

۲. یاقوت در معجم البلدان ذیل شهرستان، شرح جامعی از احوال شهرستانی ذکر کرده و گوید: مولده سنة ۴۶۹....(چاپ وستنفلد، ۳۴۴/۳).

۳. مرحوم اقبال مولد او را شهرستانه نوشته است (تاریخ مغول، ۳۹) ونیز صاحب تتمه صوان‌الحکمه)، وگویا صورتی است از شهرستان که یاقوت و دیگران گفته‌اند.

۴. سبکی در طبقات الشافعیه، ۱۲۹/۶ پس از یاد کردن همه استادان شهرستانی گوید «وسمع به نیشابور من ابوالحسن علی بن احمد المدینی و غیره... ورد بغداد فی سنة عشر و خمسمأئة، و اقام بهاثلاث سنین، وکان یعظ بها، ویظهر له قبول عندالعوام».

وعظها گفت و توده مردم نسبت به او اقبال تمام کردند. یاقوت از قول ابومحمدمحمود بن محمد خوارزمی صاحب تاریخ خوارزم نقل کرده که: شهرستانی عالم بزرگی بود. در محاضره و معاشرت نیک محضر بود و اگر «خبط در اعتقاد و الحادش» نبود، امامی عظیم بود.

و هم او گوید میان من و او محاورات و مناظراتی رخ می‌داد که غالباً به مذهب فیلسوفان سخن می‌گفت و در نصرت مذاهب فلسفه ورد مخالفان آن مبالغه می‌کرد و من چند مورد در مجلس وعظ او حاضر شدم و به هیچ وجه لفظ «قال الله» و یا «قال رسول الله» در مواعظ او نشنیدم و او به کسی در باب مسائل شرعی جواب نمی‌داد[۱]

همچنین از خود او نقل کرده‌اند: در بغداد، در مجلسی، از احوال موسی از من پرسیدند. گفتم که موسی در طور سینا به‌چپ و راست نگریست و کسی را نیافت که با او انس بگیرد، ناچار به آتشی که از سوی طور می‌تافت روی آورد، و مناسب این مقام گفتم:

خرجنا نبتغي مک ـة حجاجاً و عمارا
فلما بلغ الحیر ة حادي جملی حارا
فصادفنابها دیراً
و رهباناً و خمارا[۲]

چندی هم در نظامیه بغداد وعظ می‌کرد و سخنان او قبول عام داشت، و چون در آن ایام مدرس آن مدرسه امام اسعد میهنی (درگذشته ۵۲۷ هـ. ق)[۳] بود و میان او و شهرستانی دوستی نزدیک بود، از این رو، میهنی او را به‌خود نزدیک کرد و در بزرگداشت او کوشید[۴] نوشته‌اند: که سلطان سنجر سلجوقی نیز او را عزیز می‌داشت و صاحب سر خودش قرار داده بود. گروهی از مورخان گفته‌اند که وی متهم به تمایل به اهل قلاع یا اسمعیلیان بوده و بسوی آنها دعوت می‌کرده و سخنان یاوه آنها را نصرت می‌داده است[۵]. ولی نگارنده این سخن را باور نمی‌کنم زیرا وی در «الملل و النحل» از سرزنش و تحقیر اسمعیلیان بازنایستاده است.[۶]

مؤلفات شهرستانی، از شهرستانی کتابهای بسیاری ذکر کرده‌اند که اهم آنها بقرار زیر است:

---

۱. حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۳۴۴/۳.
۲. سبکی: طبقات الشافعیة، ۱۳۰/۶.
۳. برای شرح احوال بنگرید به ابن‌خلکان: وفیات، ۷۱/۱، چاپ تهران.
۴. حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۳۴۵/۳.
۵. سبکی: طبقات الشافعیة، ۱۰۳/۶.
۶. شهرستانی: الملل و النحل، ۹۸ـ۱۹۷، چاپ قاهره، ۱۹۶۸، محمدالوکیل.

۱. نهایة الاقدام فی علم کلام این کتاب شامل بیست قاعده است و مشتمل برجمیع مسائل کلام[۱]. این کتاب را آلفرد گیوم[۲] مستشرق انگلیسی به سال ۱۹۳۴ چاپ کرد.

۲. الارشاد الی عقاید العباد که خود شهرستانی از آن در کتاب **نهایةالاقدام** نام می‌برد.[۳]

۴. نهایة الاوهام، به این کتاب هم شهرستانی در نهایةالاقدام اشاره می‌کند.

۵. المصارعه، یا مصارع الفلاسفه، در این کتاب شهرستانی بر ابن‌سینا انتقاد کرده و قول او را راجع به قدم عالم و انکار معاد و نفی علم خدا و قدرت او و نیز خلقت عالم، ابطال کرده است.

سپس خواجه نصیر طوسی (درگذشته ۶۷۲ هـ.ق.) به طرفداری از ابن‌سینا از اشکالات شهرستانی جواب گفته است و در کتابی بنام **مصارعة المصارعة** اقوال او را نقض کرده.

ابن قیم گوید: «که من به‌هر دو کتاب نظر افگندم و دیدم که نصیرالدین در این کتاب کوشیده تا بیان کند که خدا آسمانها و زمین را در شش روز نیافریده و او چیزی نمی‌داند [البته از جزئیات] و چیزی را به‌قدرت و اختیار خویش انجام نمی‌دهد و کسانی که در قبورند آنان را زنده نمی‌کندا»[۴] ابن قیم در این کتاب پیوسته از خواجه‌طوسی که بلاشک از مفاخر بزرگ ملی ماست و در فلسفه وکلام نظیر او کم پیدا می‌شود، به «نصیرالاحاد = یاری دهنده بیدینی» یاد می‌کند. اما حقیقت اینست که: اولاد شهرستانی در بیان و یا فهم آراء ابن‌سینا دچار اشتباه شده، زیرا ابن‌سینا آن مسائل را تا حدود زیادی با اسلام سازگار و موافق بیان کرده، ثانیاً: صاحبنظران می‌دانند که خواجه طوسی این سخنان را که ابن قیم بیان کرده، نمی‌گوید.

در این کتاب، شهرستانی بنظر خود در هفت مسأله بر ابن‌سینا ایراد کرده:

اول ـ در حصر اقسام وجود؛

دوم ـ در چگونگی وجود واجب الوجود؛

سوم ـ در توحید؛

چهارم ـ در علم واجب؛

---

۱. مقدمه الملل والنحل، چاپ مصر، ۸

2 . Alfred Guillaume.

۳. تتمه صوان الحکمه، ۸۷.

۴. ابن قیم: اغاثةاللهفان، ۹۱۱/۲، چاپ مصطفی البابی الحلبی، سال ۱۹۶۱ میلادی.

پنجم ـ در حدوث عالم؛
ششم ـ در حصر مبادی؛
هفتم ـ درباره مسائل مشکله و شکوک مربوط به مسائل ششگانه فوق.
و در این کتاب گفته است که: «من این کتاب را برای سید مجدالدین ابوالقاسم علی بن جعفر موسوی نقیب ترمذ نوشته‌ام.»[۱]

این کتاب گویابنظر ملاصدرای شیرازی (درگذشته ۱۰۵۰ هـ.ق. در بصره) هم رسیده است چه در مبحث کلی و جزئی از محمد شهرستانی و کتاب **مصارع الفلاسفه** او نام می‌برد و نظر او را رد می‌کند[۲]

۶. **الملل والنحل**، بی شک درخشان‌ترین اثر شهرستانی که نام او را بلند آوازه داشته و در بلاد اسلامی مشهور کرده، کتاب «الملل و النحل = آیین‌ها و کیش‌ها» ی اوست. این کتاب را صدرالدین ترکه اصفهانی از دانشمندان سده نهم (کشته ۸۵۰ هـ.ق) به فارسی ترجمه کرده و نام **تنقیح‌الادلة والعلل** بر آن نهاده است. کتاب مذکور نثر پیچیده‌یی دراد و در تهران نیز چاپ شده است.

البته در این راه پیش از او کتابها نوشته‌اند که همه آنها اهمیت دارد و در تاریخ معروف است از آنجمله است:

الف: ابوالحسن الاشعری (درگذشته ۳۳۴) که کتاب او **مقالات الاسلامیین** نام دارد.

ب: ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادی (درگذشته ۴۲۹ هـ.ق) که کتاب او **الفرق بین‌الفرق** نام دارد.

ج: قاضی ابوبکر محمد بن الطیب الباقلانی (درگذشته ۴۰۳ هـ.ق) هم در این فن کتابی دارد.

د: ابومحمد علی بن احمد معروف به ابن حزم ظاهری (درگذشته ۴۵۶ هـ.ق) که کتاب او **الفصل فی الملل والاهواء النحل** نام دارد.

شهرستانی و ابن حزم، کتاب **ابن جزم** اگر چه کتابی پرفایده و مفید و مشهور است، ولی همچنانکه گفته‌اند «پیوسته محققان از نظر در آن ابا کرده و دیگران را نهی نموده‌اند، زیرا در این کتاب هاله‌یی از تعصب پدیدار است که کار محقق را ـ که باید متن واقع را جستجو نماید – مشکل می‌کند. زیرا حیران می‌ماند که آنچه مؤلف نوشته تا چه اندازه

---

۱. دری، ضیاءالدین: حاشیه کنز الحکمه، ۸۲/۲، چاپ تهران.
۲. شیرازی، صدرا: اسفار، ۱۶۳/۱، چاپ سنگی تهران.

تحت تأثیر عقاید دینی و اصول عقیدتی او بوده و تا چه اندازه مقتبس از مستندات صحیح است. مؤلف در این کتاب به اهل سنت بی‌احترامی زیادی کرده و در تعصب زیاده رفته و حتی ابوالحسن علی بن اسمعیلِ اشعری را به بدعت منسوب داشته است.[۱]

وانگهی، با وجود اینکه کتاب «ابن حزم» مبسوط‌تر از کتاب شهرستانی است، اما پراگنده است و نظام صحیحی ندارد.

به‌خلاف این هردو، با وجود اینکه در کتاب شهرستانی بسط زیاد نیست لیکن هم تعصب خیلی کم و یا اصلا نیست[۲] و گویی عقاید هر فرقه را از زبان خود آنها می‌شنویم، و ثانیاً نظام و روش دقیقی در کتاب اتخاذ شده و در حقیقت دائرة المعارفی است از اصول عقاید فرق اسلامی، و آراء فلسفی متعلق به ما بعدالطبیعه تا زمان مؤلف.

در اهمیت این کتاب همین بس که هابرکر[۳] عالم آلمانی در مقدمه ترجمه «ملل و نحل» می‌گوید: «از راه کتاب الملل و النحل، ما می‌توانیم مرز میان تاریخ فلسفه قدیم و جدید را دریابیم.»[۴]

و نیز ملخ عالم آلمانی دیگر که در زمان خود از متخصصان فلسفه یونانی بود، درباره این کتاب می‌گوید: «شک نباید کرد که آنچه از عقاید، شهرستانی، به ذیمقراطیس منسوب می‌دارد، صحیح است.» ولیکن عده‌یی از صاحبنظران عقاید شهرستانی را در مورد فیلسوفان سست دانسته، و گفته‌اند:

«...مؤلفان عرب را همچون شهرستانی و قفطی و امثال آن دیدم که حق را باباطل در آمیخته، و بسیاری از اقوال را به کسی که از او نیست نسبت داده‌اند، و در شرح زندگانی فیلسوفان چیزهایی نوشته‌اند که با تاریخ صحیح مطابقت نمی‌کند، و با خیال وحدت اسلامی خود به فلسفه و ثنی یونانی لباس پوشانده‌اند...»[۵]

غیر از این کتابها که برشمردیم یاقوت چند کتاب دیگر از او اسم برده که عبارتست

---

۱. سبکی: طبقات الشافعیه، ۱۲۹/۶ «خیر کتاب صنف فی هذاالباب، و مصنف ابن حزم و ان کان ابسط منه، الا نه مبدد لیس له نظام، ثم فیه من الحط علی الائمةالسنة، و نسبةالاشاعرة الی ما هم بریوون منه ما یکثر تعداده، ثم ابن حزم نفسه لایدری علم‌الکلام حق الدرایة علی طریق اهله...»

۲. جز برخی جاها، مانند: مبحث امامیه اثنی عشریه و غیره، که سخنان نیش‌دار گفته است. و عجیب اینست که ذهبی در تاریخ الاسلام وی را شیعه غالی شمرده است.

3. Haarbruker (۱۸۱۵ـ۱۸۸۰).

۴. کیلانی، محمد: مقدمه الملل والنحل، ۴، چاپ مصر.

۵. امین، احمد: قصه الفلسفة الیونانیة، ۱/ ۲ـ۳، مقدمه، قاهره ۱۳۶۸ / ۱۹۴۹.

از کتاب **غاية‌المرام فی علم کلام** و کتاب **دقایق الاوهام** و کتاب **المبدء و المعاد** و کتاب **شرح سوره یوسف** که آنرا به‌عبارت لطیف و فلسفی پرداخته. نیز کتاب **الاقطار فی الاصول،**[1] و کتب‌های **المناهج والایات والعیون والانهار** از آن اوست.[2]

وفات شهرستانی را مختلف نوشته‌اند، صاحب **کشف‌الظنون** یکجا در گذشت او را به سال ۵۴۸ و یکجا ۵۴۷ نوشته است.[3] برخی در گذشت او را بسال ۵۴۹[4] و برخی بسال ۵۴۸ نوشته‌اند، بنظر می‌رسد که صحیح ۵۴۸ باشد[5].

عقاید فلسفی شهرستانی، پیش گفتیم که شهرستانی به فلسفه اعتنایی عظیم داشت و از قول یاقوت و دیگران نیز نقل کردیم، که شهرستانی همواره در مواعظ و گفتارهای خویش از گفتار فیلسوفان استفاده می‌کرد و از افکار آنها دفاع می‌کرد و حتی بخاطر همین، جماعتی او را به خبط و میل از دین متهم کردند. با همه اینها تبحر شهرستانی بیشتر در کلام است و یکی از بزرگترین متکلمان ایران و از پخته‌ترین فارسان این میدان است.

با وجود این شهرستانی در فلسفه نیز نظریات چندی داشته است چه: اولا در فلسفه به ابن‌سینا وبرخی از مشائیان ردنوشت مانند کتاب **مصارع** یا **مصارع الفلاسفه** که در آن بر **ابن‌سینا** در هفت مسأله اشکال و ایراد کرد، که قبلا یاد کردیم، و گفتیم که خواجه نصیرالدین طوسی (وفات ۶۷۲ ه) از این اشکالات جواب گفته است، شیخ طوسی همواره در نگارش‌های خود بی‌نهایت مؤدب و با وقار است همچون کوهی استوار در برابر مشکلات و ایرادات ایستاده و تمام آنها را با سرانگشت حکمت و درایت خویش باز کرده و روشن ساخته است.

اما در این کتاب که جواب ابوالفتح شهرستانی را داده چنان از کوره در رفته که از حدود ادب هم خارج گشته است، چنانکه می‌گوید:

«و ان کلته فی بعض المواضع بصاعه او سقیته بکاسه فالله یعلم منی ان ذلک لیس مایقتضیه دابی و لا یتعوده خلقی بل الحرب یعدو والکلام یجر الکلام = یعنی اگر در بعضی مواضع او را به پیمانه خود او پیموده‌ام و یا با کاسه خویش سیرابش کرده‌ام، خدای، خود می‌داند که این روش، رسم و راه من نیست و خوی من بدیع امر عادت ندارد، ولیکن

---

۱. حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۳۴۴/۳
۲. بیهقی: تتمه صوان الحکمة، ۸۶، ترجمه فارسی.
۳. حاجی خلیفه: به ترتیب: ۵۱۷/۲ و ۶۲۰/۲.
۴. سبکی: طبقات الشافعیه، ۱۲۹/۶ «و مات سنة ثمان و اربعین و خمسمأئة».
۵. حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۳۴۴/۳.

جنگ دشمنی می‌آورد و سخن از سخن می‌شکافد»[1]

امام ابوالحسن علی بن زید بیهقی صاحب تتمه (در گذشته ۵۶۵ هـ. ق)نقل کرده: «از او [شهرستانی] مجلسی مکتوب دیدم که در خوارزم منعقد کرده، و در آنجا اشاره به اصول حکمت کرده بود و من از آن تعجب کردم!» و هموگوید که: «مرا با او اتفاق مجلس افتاد در حضور امام ابوالحسن عبادی و موفق‌الدین احمد لیثی و شهاب‌الدین واعظ؛ در اقسام تقدمات[2] بحثی می‌رفت، من از و پرسیدم تحقیق اینکه گفتی که: اجزاء انفصال منحصر است در این اقسام سته، چیست؟ او گفت: فرق است میان متقدم بالذات و متقدم بالوجود، و آغاز تحقیق نهاد و در فرق میان متقدمان. گفتم: من از مطلب هل سؤال می‌کنم تو بیان مطلب ما می‌کنی در غیر موضع نزاع، من می‌گویم: چرا گفتی که این انفصال حقیقت است؟ تو می‌گویی: فرق است میان فلان جزو منفصله و میان فلان جزو، تا طول در کلام به‌تمادی کشید. و در آن وقت تفسیری می‌نوشت و آیات را بر قوانین شریعت و حکمت تأویلی می‌کرد، گفتم: این تفسیر، از صواب دوراست، زیرا که حکمت امریست از طریق تفسیر دور و وجه تفسیر چنان باید کرد که از سلف بما رسیده بود. و اجتماع صحابه و تابعان بر آن بوده، و اگر کسی خواهد که میان حکمت و تفسیر جمع کند میان هر دو بهتر از آنکه حجةالاسلام غزالی [تغمده‌الله برضوانه = خدا بپوشانداو را در خشنودی خویش] جمع کرده است صورت ندارد، وکس را مثل آن توقع نباید داشت، ولیکن او چنین تأویلی که تو می‌کنی نکرده است. او از این سخن برنجید رنجیدنی درشت.»[3]

آنچه از عقاید مخصوص شهرستانی در کتب فلسفه، معروف است یکی این است که شهرستانی گفته: جسم مرکب از اجزاء بالفعل نیست ولیکن باجزاء متناهیه قابل قسمت است واین قول را خواجه طوسی از امام فخر در شرح اشارات نقل کرده است[4] دو دیگر مبحث جوهر فرد است که اکنون به اجمال به این بحث اشاراتی می‌کنیم:

جوهر فرد. جسم در تجزیه به حدی می‌رسد که دیگر تجزبه نمی‌پذیرد و آنرا متکلمان جوهر فرد می‌گویند و فیلسوفان برخلاف متکلمان می‌گویند که جسم به آن حد نمی‌رسد که تجزیه‌ناپذیر شود.

و شر مسأله چنین است که جسم نزد متکلمان، مرکب از اجزاء متناهی است و آنچه

---

۱. شهرزوری: کنز الحکمة، ۸۲/۲، ترجمه ضیاءالدین دری؛ وابن قیم: اغاثة اللهفان، ۲۶۳/۲.

۲. مراد تقدمات معروف در حکمت است.

۳. بیهقی: تتمه صوان‌الحکمة، ۸۷ـ۸۶.

۴. خواجه طوسی: شرح اشارات، ۱۲۹/۲، تصحیح دکتر سلیمان دنیا، چاپ مصر، ۱۹۵۷.

نهایات و اطراف آنرا محصور و محدود کننده شامل اجزایی که بی‌نهایت باشد، نتواند بود.

ولیکن در نزد فیلسوفان جسم از صورت و هیولی مرکب است نه از اجزاء.

متکلمان برای اثبات نظر خود چند دلیل می‌آورند که یکی اینست:

ـ می‌گویند نقطه وجود دارد و در هیچ جهت قابل قسمت نیست، حال این نقطه یا جوهر ایت یا عرض اگر جوهر است و قائم بخود است، پس جزء لایتجزی ثابت است و همین مطلوب ماست. واگر عرض است پس بناچار محل می‌خواهد. اکنون محل آن یا تقسیم می‌شود یا نمی‌شود. اگر محل نقطه تقسیم شد نقطه بالطبع تقسیم خواهد شد و اگر محل نقطه تقسیم نمی‌شود مدعای ماست چه جزء لایتجزا همان جوهریست که به هیچوجه قابل تقسیم نیست. و از این جهت که قابل تجزیه نیست آنرا جزء لایتجزاگویند، و چون جزء جسمی نباشد آنرا **جوهر فرد** می‌نامد[1]. متکلمان غیر از این دلیل حدود ده دلیل دیگر برای اثبات نظر خود درباره جوهر فرد و جزء لایتجزی آورده‌اند که اغلب آن‌ها را شیخ رئیس ابوعلی سینا (درگذشته ۴۲۸ هـ.ق) در شفاء آورده و جواب گفته است. ما اینجا به‌ذکر جوابی که او نیز ذکر کرده، کفایت می‌کنیم:

حکیمان در جواب این دلیل متکلمان گویند **حال** (به تشدید لام) دو قسم است: حال سریانی، و حال طریانی.

حال سریانی آنست که برای شیء عارض می‌شود از آن جهت که شئی قابل است مثلا سفیدی قند حال است در جسم قند. و از آن جهت که قند قسمت‌پذیر است حال نیز به انقسام محل خود، منقسم می‌گردد.

اما **حال طریانی** آنست که عارض محل می‌شود ولیکن نه از آن جهت که محل تقسیم‌پذیر است. نقطه در خط حال است و خط نیز عرض است و حال است در سطح، همچنین سطح در جسم. ولی نقطه که در خط حال است نه از آن جهت است که خط در طول مستقیم است، و بیان آن ایسنت که خط در یک جهت منقسم می‌شود ولیکن نقطه منقسم نمی‌شود چه حلول نقطه در خط طریانیست. مثلا ابوت یا پدری حال است در زید اما نه از آن جهت که زید گوش و بینی دارد و گرنه اگر دستش را ببرند پدری او کم می‌شود ولیکن اینطور نیست، چه اگر زید را قطعه‌قطعه کنند باز زید پدر است، همچنین محاذات و

---

۱. «جزء لایتجزا» و «جوهر فرد» را «نقطه موهوم» نیز گفته‌اند. نظامی گوید (گنجینه گنجوی، ۱۵۷، چاپ وحید، ۱۳۱۸):

رخ از باغ سبک روحی نسیمی　　دهان از نقطه موهوم میمی

موازات دو دیوار که حال طریانی است یعنی اگر نصفش برداشته شود باز هم موازی هستند. چنانکه گفتیم حکیمان دلایل متعدد از قبیل محاذات و تماس و برخی براهین هندسی ـ برای ابطال جوهر فرد ـ آورده‌اند که ما ذکر آنها تن می‌زنیم[۱]. خواجه شیراز با استفاده از این بحث در غزلی لطیف، بیتی خطاب بمعشوق گفته که برای رفع ملال خاطر خوانندگان چند بیت آن غزل را می‌آوریم:

ما هم این هفته برون رفت وبه چشمم سالیست — حال هجران توچه دانی‌که چه مشکل حالیست

ای که انگشت نمایی بکرم در همه شهر — وه که در کار غریبان عجبت اهمالیست

بعد از اینم نبود شایبه در جوهر فرد — که دهان تو در این نکته خوش استدلالیست

شهرستانی شعر نیز می‌گفته، ولی از همه اشعار او ما تنها از دو بیت زیر خبر داریم، و گویا این دو بیت را بسیار می‌خوانده است؛ و راستی را بیان کننده روح حیران و جان سرگردان هر اندیشمندی است. می‌گوید:

لقد طُفت فی تلک المعاهد کلها — و سیرت طرفی بین تلک المعالم

فلم أر الا واضعاً کف حائر — علی ذقن، او قارعاً سن نادم[۲]!

۱. راجع به این مبحث، طالبان رجوع کنند به شهرستانی: نهایة‌الاقدام فی علم الکلام، ۵۱۱ – ۵۰۵؛ وابن‌سینا: فنون سماع طبیعی شفاء، ۳۱۹ ـ ۲۹۴، ترجمه و نگارش حکیم مرحوم محمدعلی فروغی تهران، ۱۳۱۹ هـ.ش.؛ تونی، فاضل: حکمت قدیم؛ تقریرات آن مرحوم، ۱۹ تا ۷۰، چاپ ۱۳۳۰ هـ.ش.

۲. شهرستانی: نهایة‌الاقدام، ۱۱۸ چاپ آلفرد گیوم؛ الملل والنحل، ۱۳۲؛ بهائی: کشکول، ۱۳۹/۱، چاپ کتابفروشی اَدَبیّه، ۱۳۴۹ هـ.ش.ـ وگویا این دو بیت از شهرستانی نیست وگفته ابن راوندی است.

پـــای اسـتدلالیان چـوبین بـود
پای چوبین سخت بی‌تکمین بود.
مولوی

فصل هجدهم

سهروردی

یا

شیخ اشراق

(۵۴۹-۵۸۷ هـ.ق.)

ابوالفتوح شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی که به شیخ اشراق معروف شده است حدود سال ۵۴۹ هجری از مادر زاده.

برخی گمان کرده‌اند که نام او عمر است و نام پدر او را ذکر نکرده‌اند و آن به‌طوریکه پس از این خواهیم دید اشتباه است.

سهروردی از دانشمندان بزرگ زمان خود بوده و در اصول تبحر داشته و در فروع به‌مذهب شافعی می‌رفته و شعر نیکو می‌سروده، و در مناظره بسیار توانا بود و هیچ یک از معاصرانش بپای او نمی‌رسیده‌اند[۱]. وی حکمت و اصول فقه را از شیخ مجدالدین گیلانی

---

۱. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۳۱۴/۲۰، چاپ دارالمأمون «کان فقیهاً شافعی المذهب اصولیاً شاعراً حکیماً... نظاراً لم یناظره مناظر الا غلبه و أفحمه...»

در مراغه فراگرفته است.[۱]

در منطق، بصائر ابن سهلان ساوی را نزد ظهیرالدین قاری خوانده است. بعد از فراغت از تحصیل غالب اوقات در مسافرت بوده و مدتی هم باطایفه صوفیه مصاحب شده و از بیانات این فرقه استفاده کرده تا روح تسامح و استقلال فکری در او حاصل شده، پس از آن مشغول ریاضت و مجاهدت گردیده و در خلوت به اوراد و اذکار اشتغال داشته و غالب ایام سال روزه بوده و در هفته یک بار افطار می‌کرده، تا آنکه به مقامات عالیه و نهایت مکاشفه رسیده و صاحب کرامات و خوارق عادات گردید، و به‌واسطه آن امور عجیبی که از او ظاهر گردید او را «خالق البرایا = آفریدگار مردمان» نامیدند ولکن یکی از دوستانش او را در خواب دیده، و شیخ فرموده که مرا باین اسم مخوانید. بعضی دیگر غلو کرده او را نبی گفتند.[۲]

سهروردی همچنان به‌قدم تجرد در شهرها می‌گشت تا اینکه به ماردین از بلاد ترکیه رسید. و به‌زیارت فخرالدین ماردینی عارف و حکیم رسید. استاد همواره از او به بزرگی یاد می‌کرد و هوش و استعداد او را می‌ستود، ولی همیشه می‌گفت که از بی‌پروایی او بجانش می‌ترسم[۳]

صاحب طبقات‌الاطباء از شیخ اشراق بدین عبارت یاد می‌کند:

«او در علوم فلسفی یگانه روزگارش بود، و در علوم عقلی و اصول فقاهی جامع بود. تیزهوش و فصیح عبارت بود، ولی علم او زیادتر از عقل او بود»[۴]. سپس می‌گوید که «سهروردی در سال ۵۸۶ مقتول شد.» واین نیز اشتباه است چنانکه بعد از این خواهیم دید. همو مطلبی درباره شیخ نقل می‌کند که مشعر براینست که شیخ علم «سیمیا= علم باموری که انسان را برای انجام کارهای ناممکن توانا سازد» می‌دانسته است؛ و یکی از نمونه‌های آن داستان زیر است که: یکی از فقیهان عجم که معاصر شیخ بوده، می‌گوید: باشیخ اشراق از دمشق بیرون شدیم و چون به نزدیکی قانون ـ که در حدود دمشق و در راه

۱. ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۴۱۰/۲؛ یاقوت، مأخذ سابق، ۳۱۴/۲۰.

۲. شهرزوری: تاریخ الحکماء، ۱۴۱ ـ ۱۴۰، ترجمه ضیاءالدین دری.

۳. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۳۱۵/۲۰.

۴. طبقات الاطباء، ۴۸۱، چاپ بیروت این سخن را درباره یک ایرانی دیگر نیز گفته‌اند و او عبدالله بن المقفع (کشته ۱۴۲ هـ.ق.) است. راغب اصفهانی گوید: «کان ابن المقفع والخلیل یحبان ان یجتمعا. فاتفق التقاء هما، فاجتمعا ثلاثه ایام یتحارون، فقیل لا بن المقفع کیف رأیته؟ فقال: وجدت رجلا عقله زائد علی علمه. وسئل الخلیل عنه، فقال: وجدته رجلا علمه فوق عقله... و هذا صحیح...» (محاضرات، ۱۶/۱، بیروت، ۹۶۱).

حلب واقع است ـ رسیدیم، به رمه گوسفندی برخوردیم که ترکمانیی آنها را می‌چرانید. به شیخ گفتیم: ای سرور ما، می‌خواهیم ازین رمه گوسفندی بخریم و گوشت آن بخوریم. شیخ گفت: من ده درم دارم آنرا بگیرید و گوسفندی بخرید، بدینوسیله از ترکمانی گوسفندی خریدیم. کمی راه رفته بودیم که یکی از رفیقان ترکمانی، از پشت سرما را صدا کرده گفت: آن گوسفند را پس بدهید و گوسفندی کوچکتر از آن بگیرید، زیرا رفیق من در فروختن آن سهو کرده است و قیمت آن گرانتر از پولی اس که شما پرداخته‌اید. در این میان که ما صحبت می‌کردیم شیخ فهمید و ما را گفت که شما گوسفند را ببرید من او را راضی می‌کنم. ما براه افتادیم و شیخ با او ماند، با او صحبت می‌کرد و او را خوشدل می‌کرد. وقتی که ما دور شدیم شیخ او را ترک کرد، و به ما پیوست، در حالیکه ترکمانی از پشت او می‌آمد و فریاد می‌کرد و شیخ توجه نمی‌کرد. چون شیخ با او سخن نگفت و التفات نکرد، ترکمانی خود را باو رسانید و با خشم تمام دست چپ او را گرفت و کشید و گفت: کجا می‌روی و به‌من گوش نمیدهی؟ در این میان دست شیخ از دوش او کنده شد و در دست ترکمانی ماند، در حالیکه خون از آن روان بود! ترکمانی چون این بدید، مبهوت شد و در کار خویش متحیر ماند، پس دست را انداخت و از بیم فرار کرد. شیخ برگشت و آن دست را با دست راست برگرفت و به‌ما پیوست و ترکمانی همچنان فرار می‌کرد شیخ ظاهراً او را نگاه می‌کرد و صورت تعقیب بخود می‌گرفت، چون بدقت نگریستم در دست شیخ غیر از دستمال هیچ نبود. گفته‌اند. که از شیخ از این نوع کارها بسیار سر زده است، و خدا داناتر است.[۱]

دوره‌یی که شیخ در آن زندگی کرده وافرادی که با آنها مأنوس بوده، خالی از تعصب نبوده‌اند. و چون شیخ آزاده و اندیشمند بوده و استقلال فکر داشته و بی‌پروا و متهور هم بوده، طبعاً در بیان عقاید و افکار خود دچار اشکال می‌بوده است چنانکه فخرالدین ماردینی که یکی از علمای معاصر شهاب‌الدین، و با او صدیق و رفیق بوده، پس از قتلش برای اصحاب خویش حکایت کرده، گفت: «من در عمرم کسی را به‌ذکاء و هوش و فراست شهاب‌الدین ندیدم ولیکن بواسطه تهور و بی‌مبالاتی در سخن بر او بیمناک بودم و آنچه حدس می‌زدم واقع شد.»[۲] و ما این قول را پیش از این هم آوردیم.

* * *

---

۱. ابن‌خلکان: وفیات الاعیان، چاپ تهران، ۴۱۱/۲.

۲. شهرزوری: تاریخ‌الحکماء، ۴۴/۲، ترجمه مرحوم دری.

سهروردی از فیلسوفان عالیقدر و نواندیشان بزرگ ایران بوده و آنچه معلوم است به‌قیود اجتماعی سرسپرده و پای بند نبوده «دائماً توسن طبع او وحشی نهاد بودی و با وحدت و وحشت الفت گرفتی و خرقه پوشیدی، و کلاه سرخ برنگ ترکمانان و کردان نهادی.»[۱]

سدیدالدین، معروف به «ابن رفیقه» گفت: «با شیخ شهاب‌الدین در مسجد جامع **میافارقین** راه می‌رفتم و او جبه کوتاهی که رنک آسمانی داشت، در بر نموده و فوطه تابیده‌یی را بسر بسته بود، یکی از دوستان مرا دید و بکنارم کشید و گفت: مگر کسی نبود با او راه روی که با این خربنده حرکت می‌کنی! گفتم ساکت باش، مگر نمی‌شناسی او را؟ گفت: معرفت به‌حالش ندارم. گفتم: این عالم وقت و حکیم عصر است، این جوان پریشان ظاهر شهاب الدین سهروردیست![۲]»

شهاب‌الدین، قامت میانه و ریش معتدل داشته و رنگ چهره‌اش مایل به سرخی و لباس‌اش مندرس و مرقع و مویش ژولیده بوده؛ همان قسم که در سخن گفتن بی‌اعتنا بوده در لباس پوشیدن هم بی‌مبالات و بی تکلف بوده است[۳]. «احیانا به‌سبب ریاضت وافر ضعف بر مزاجش طاری گشتی، قدحی خمر حفظ‌الصحه را تجرع نمودی. آثار ولایت و کرامت از وی ظاهر بودی و اکثر فقیهان و علمای آن عصر، آنرا بر سحر و کیمیا حمل کردندی».[۴] گویی از زمان قدیم قاعده بر این بوده که اگر کسی ظهور بکند و سخنی تازه بگوید و تحقیقی دیع بیاورد او را برانند و یا تکفیر کنند. و این امری است که آنرا در شرح احوال اکثر دانشمندان و حکیمان و فیلسوفان روشنفکر و نوآور ایران خوانده‌ایم. ابن‌سینا را جماعتی ملحد، گروهی کافر و برخی دیگر زندیق خوانده‌اند و گویا آن حکیم یگانه در جواب اینگروه گفته است:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود — محکمتر از ایمان من، ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آنهم کافر — پس در همه دهر، یک مسلمان نبود[۵]!

---

۱. بیهقی: تتمه صوان الحکمه، ۱۰۴، ترجمه فارسی منتخب‌الدین یزدی.
۲. شهرزوری: تاریخ الحکماء شهرزوری، ۱۴۴/۲.
۳. شهرزوری: تاریخ الحکماء، ۱۴۴/۲ — ۴. بیهقی: صوان الحکمه، ۱۰۴، ترجمه فارسی.
۵. بهائی: کشکول، ۵۷۶/۴، چاپ کتابفروشی ادیبه. و همو نقل می‌کند که «شیخ مجدالدین بغدادی گوید: پیامبر را بخواب دیدم واز وی پرسیدم: در حق ابن‌سینا چه می‌گویی؟ گفت: وی مردی است که می‌خواست بیواسطه من به خدای بزرگ واصل گردد، من با دست خود او را منع کردم و از این‌رو، در آتش جهنم افتاد» (کشکول،

ادامه پاورقی در صفحه بعد

شیخ اشراق نیز از این سرنوشت شوم دور نمانده [1] و به طوری عرصه را بر او تنگ گرفته‌اند که از زندگی بیزار گشته و در مقدمه «حکمة‌الاشراق» آرزوی سکوت کرده است.

با همه این احوال چنانکه سیره آزادگان است او با شجاعت تمام عقاید خود را ابراز داشته و از تکفیر عالم نمایان دروغین نترسیده و جان خویش بر سر ین سودا گذاشته است.

در واقعه قتل و سال وفات شیخ اختلاف است. «شیخ اقامت کردن در «دیار بکر» [2] را بسیار مایل بود و در بعضی اوقات به‌شام منزل می‌کرد و گاهی هم به روم مسافرت می‌کرد، دفعه اخیر که از روم به شام آمد و از آنجا به حلب رفت، حاکم حلب در آن اوقات «الملک‌الظاهر» پسر سلطان «صلاح‌الدین ایوبی» بود. «الملک‌الظاهر» چون آوازه شیخ شنیده بود شایق ملاقات او گردید و مقدمش را گرامی داشت. گاهی از اوقات در حضور «الملک‌الظاهر» با علمای «حلب» مناظره و مجادله می‌کرد و آنان را مغلوب و ملزم می‌ساخت و به هر علمی که وارد می‌شدند و محل بحث واقع می‌گردید کلام شهاب‌الدین بر کلام آنان برتری داشت به‌طوریکه از عهده مناظره ومباحثه با او بر نمی‌آمدند. این مسأله باعث کینه شدیدآنها گردید و آتش حسد در قلوبشان مشتعل شد، علاوه براینها چون شهاب‌الدین با رأی حکیمان صحبت می‌کرد و عقاید فیلسوفان را بیان می‌نمود و بعضی اوقات هم امور عجیبه و افعال خارق العاده از او ظاهر می‌شد تمام اینها سبب شد که دانشمندان حلب او را تکفیر کردند و قتلش را واجب دانستند ولیکن الملک‌الظاهر وقعی به‌سخنان آنها ننهاد و از کشتن شیخ سرباززد، ناچار عالمان ظاهر و فقیهان حلب حکم کفرشهاب الدین را نزد صلاح‌الدین فرستادند. سلطان محض همراهی با آنها به پسر خود حکم کرد که سهروردی را به‌قتل برساند، الملک الظاهر در اجرای فرمان پدر مسامحه و تساهل پیش گرفت، عالمان حلب چون دیدند که حکم تکفیر اجرا نشد باز به صلاح‌الدین نوشتند که: اگر الملک‌الظاهر، شهاب‌الدین را پیش خود نگاه دارد چیزی نخواهد گذشت که عقیده او را فاسد و تباه خواهد کرد و اگر اخراجش کند، بهر کجا رود باعث فساد و

ادامه پاورقی از صفحه قبل

(۴۳/۱). امان از نادانی و تعصب که شخص را وادار می‌کند از برای اغراض خصوصی یا عقیدتی پاروی حق بگذارد، و به پیامبر(ص) نیز اتّهام ببندد!

۱. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۳۱۵/۲۰، دارالمأمون: «...ورموه بالالحاد والزندقة...»

۲. از شهرهای ترکیه.

گمراهی مردم عوام خواهد شد.[1] مرتبه دوم صلاح‌الدین فرمانی به‌خط قاضی فاضل بفرستاد و پسر را تهدید کرد که اگر در قتل شهاب‌الدین مسامحه نمایی، حکم می‌کنم که حلب را از تصرف تو باز گیرند.

الملک‌الظاهر برحسب فرمان پدر و حکم علمای حلب شهاب‌الدین را مأخوذ و محبوس نمود.[2] در کیفیت قتلش، اختلاف است، بعضی نوشته‌اند: او را حبس کردند و طعام از او باز داشتند تا از گرسنگی جان داد، و این را خود او از الملک‌الظاهر خواسته بود.[3] بعضی گفته‌اند: با زه‌کمان خفه‌اش کردند، پاره‌یی روایت کرده‌اند که از پشت بام بزیر انداختن و سپس جسدش را سوزانیدند. و گویند که ظاهر پس از کشتن او سخت پشیمان شد و دستور داد همه کسانی را که بقتل او فتوی نوشته بودند تبعید کنند و اموال و دارایی آنها را به غرامت بردارند و اندوخته هایشان را مصادره کنند.

در سنین عمر او نیز اختلاف است، و از سی وسه تا پنجاه نوشته‌اند. یاقوت گوید: که‌سهروردی در سال (۵۷۹) هجری وارد حلب شد. و در سال ۵۸۷ مقتول گشته است و سنش به چهل می‌رسیده. و ظاهراً قول صحیح در مورد وفات شیخ همین است[4]

اصلاح یک اشتباه

در اینجا باید متذکر شویم که بعضی از مترجمان از قبیل صاحب طبقات الاطباء و روضات الجنات در مورد سهروردی اشتباه کرده‌اند، زیرا سهروردی در تاریخ به سه نفر اطلاق می‌شود. نخست: شهاب‌الدین عمر بن محمد که از نوادگان ابوبکر خلیفه نخستین است، و «عوارف المعارف» و «رشف النصایح» و غیره... از تألیفات اوست و در بغداد در نزد «ناصر» خلیفه عباسی رتبتی داشته و در سال «۶۳۲» هجری وفات کرده؛ دو دیگر: ابوالنجیب سهروردی که عموی شهاب‌الدین عمر بوده و او را نیز در تصوف تألیفاتی است. سه‌دیگر: شهاب‌الدین یحیی بن حبش امیرک سهروردی است که مورد بحث ماست، و چنانکه در بالا اشارت رفت به‌قول صحیح در سال «۵۸۷» در «حلب» مقتول شد. و عجب

---

۱. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۳۱۵/۲۰ «...وکتبوا بذلک الی الملک الناصر صلاح‌الدین و حذروه من فساد عقیدة ابنه الظاهر بصحبته للشهاب السهروردی و فساد عقائدالناس اذا أبقی علیه».

۲. شهرزوری: تاریخ الحکماء، ۱۴۲/۲.

۳. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۳۱۶/۲۰ «فبلغ ذلک [ای حکم القتل] الشهاب، فطلب من الظاهر أن یحبس فی مکان ویمنع من الاکل و الشرب الی أن یموت. ففعل به ذلک».

۴. همانجا «و قیل بل امر الظاهر بخنقه فی السجن فخنق سنة سبع و ثمانین و خمسمائة، و قد قارب الاربعین».

اینست که شهاب‌الدین عمر سهروردی که بعضی او را با شیخ اشراق شهاب الدین مورد بحث ما اشتباه کرده و یکی دانسته‌اند، چند کتاب در رد فلسفه نوشته که کشف القبائح الفلسفة الیونانیة از آن جمله است.[۱]

* * *

فلسفه سهروردی

شیخ اشراق از دانشمندانی است که درباره او تحقیق استوار و علمی کم شده است. چه اگر در فلسفه مشاء دو نفر قهرمان سراغ داریم ـ که خوشبختانه ایرانیند و عبارتند: از ابن‌سینا و فارابی ـ در فلسفه اشراق به‌غیر از شیخ کسی را سراغ نداریم یا در حد او نمی‌شناسیم. اما در مورد ابن‌سینا و فارابی کتب و رسالات فراوان نوشته‌اند و داد سخن داده‌اند و حال آنکه در مورد شیخ اشراق، گذشته از «شهرزوری» که تا حدودی بیانش مفصل است، فقط در این اواخر مستشرق معروف فرانسوی **هانری کربن** مطالعات جالبی کرده، ولی متأسفانه از آنجا که از چندی پیش، بعلت مشکل بودن فلسفه و تحصیل آن، صاحبنظران ایرانی و اکثر مستشرقان، بتاریخ فلسفه و سپس بتاریخ فیلسوفان پرداخته‌اند، مستشرق مذکور نیز در حقیقت مقام سهروردی را بیشتر از نظرگاه تاریخ فلسفه مطمح نظر قرار داده است.

از فاضل مستشرق مذکور که بگذریم، رساله‌یی صغیرالحجم، ولی کثیرالمعنی به‌قلم ریاضی فاضل مرحوم استاد اکبر داناسرشت نوشته شده که از نظرگاه فلسفه اشراق حائز اهمیت است و ما در پرداختن این گفتار از تحقیقات این دو محقق نیز استفاده کرده‌ایم.

در بیان فلسفه شیخ اشراق، نکاتی را که عقیده او با دیگران موافق است، ترک کرده، فقط رؤوس مطالبی را که از ابتکارات اوست بیان می‌کنیم. ولی پیش از شروع به‌مقصود می‌گوییم: شیخ اشراق از آنان نیست که تنها به‌قاضی رفته باشند. زیرا می‌بینیم که وی پیش از اینکه به رد آراء مشاییان بپردازد، چند کتاب در بیان فلسفه مشاء نوشته که از مهم‌ترین کتب و مراجع حکمت مشائی است و معروف‌ترین آنها مطارحات و تلویحات است و شیخ در آنها عقاید ارسطو و مشاییان را با وضوح و صراحت کامل بیان کرده است.

---

۱. به ابن ابی‌اصیبعه: طبقات‌الاطباء، ۴۸۲، چاپ بیروت؛ و خوانساری: روضات الجنات، ۲۳۸، و ۳۲۹؛ استاد جلال همایی، مقدمه مصباح‌الهدایه ۲۰ ـ ۱۹، تهران، ۱۳۳۶؛ و رساله استاد مرحوم اکبرِ دانا سرشت ۳۰ ـ ۲۱، تهران ۱۳۴۸ ه.ش.

سهروردی **حکمةالاشراق** را چنین شروع می‌کند:

«...ای برادران، چندین بار از من خواستید تا کتابی بنویسم و در آن عقاید خویش را در باب حکمت اشراق برای شما آشکار کنم، باید بدانید که اگر خداوند با دانشمندان عهد نبسته بود که سخن بگویند، هرگز سخن نمی‌گفتم و با مشکلاتی که در این کار موجود است و خود آنرا پیش‌بینی کرده‌ام شروع به بحث نمی‌کردم. شما از من خواستید آنچه را که دریافته‌ام و محصول مشاهدات و ذوقیات من است، به‌قلم بیاورم و باین دارم که حقیقت تنها آن نیست که گذشتگان گفته‌اند، و دیگر هیچ سخنی نتوان گفت، بلکه سخنان تازه دیگر نیز هست که می‌توان گفت. از این‌رو اگر از من سخنی تازه و مطلبی جدید شنیدید تعجب مکنید چه آنچه راکه در این کتاب بیان می‌کنیم: بطور کلی با آنچه درباره حکمت ارسطو و مشائیان نوشته‌ام فرق دارد، تمام این مطالب محصول و زاییده فکر و عقل نیست، بلکه ریاضت‌ها و ذوقیات من، در پرورش و پیدا شدن آنها مدخلیت تام دارد، همه از روی برهان نیست بل نتیجه کشف و عیان است و بدین جهت به تشکیک هیچ مشکل باطل نمی‌شود و آن‌کس که اهل حقیقت است و در راه شهود حق سالک است، باطناً با طریقه من که طریقه امام حکیمان، یعنی افلاطون نیز هست، موافق و همگام است...

اگر رموزی در گفتار من هست آنرا بر مشکل نویسی من حمل مکنید و بدانید که حکیمان پیشین نیز از ترس توده نادان، سخنان خویش را به رمز و اشاره بیان می‌کردند و آنکه اهل بشارت است خود اشارت داند. ما در بیان فلسفه خود از ظلمت و نور استفاده کرده‌ایم و این نباید حمل شود بدانکه ازمانی و دوگرایان و زرتشتیان[۱] پیروی می‌کنیم، زیرا سرانجام گفتار آنجماعت بکفر و ثنویت می‌انجامد.»[۲]

بعد از آنکه سهروردی از بیان این مقدمه فارغ می‌شود بنا بر روش حکیمان شرحی در منطق‌که آنرا مقدمه تمام علوم می‌دانستند، و می‌نویسد ولی چیز تازه‌یی ندارد، تا به‌ذکر آن بپردازیم، زیرا همان منطق ارسطویی است.

از کارهای مهم سهروردی در فلسفه این است که در «حکمه‌الاشراق» چند محاکمه ترتیب داده که در یک‌طرف آن اشراقیان و در جانب دیگر مشائیان قرار دارند.

۱. یکی از این محاکمات مسأله معروف **اصالت وجود یا ماهیت** است.

---

۱. ظاهراً در اینکه شیخ از عقیده مانی پیروی کرده بویژه در مبحث نور و ظلمت شک نمی‌توان کرد، و این تحاشی خود بهترین دلیل برصحت این مدعی است؛ زیرا از ترس نادانان تقیه کرده است!

۲. حکمة‌الاشراق، ۱/۲ ـ ۱۹۱، چاپ هانری کربن، تهران ۱۳۳۱ هـ.ش.

مشائیان و از جمله آنان ابن‌سینا معتقد به اصالت وجود هستند. ولی «سهروردی» اصالت را مخصوص ماهیت می‌شمارد. اصالت وجودی می‌گوید: که هستی تحقق خارجی دارد و امری صرفاً عقلی نیست و مثلا آهن مرتبه‌یی است از هستی که چون هستی بدین حد می‌رسد، این حد عقلی از هستی انتزاع می‌گردد، چنانکه در موقع آمدن باران بر روی آب حبابهایی ایجاد می‌کند و این حباب یک جدایی موقت از آب کلی یعنی دریاست. نتیجه می‌گیریم که حقیقت همان «وجودکلی» یعنی آب دریاست و مختصری از آن وقتی که از آن جدا می‌شود، در عالم خارج نامی جداگانه می‌گیرد، در حالیکه منشأ آن از آن آب کلی است، پس: ماهیت حد وجود است اما حقیقت آن نیست.[۱]

شیخ اشراق ماهیت را اصیل دانسته و وجود را انتزاعی و اعتباری می‌داند و می‌گوید: وجود به انسان و اسب و آب و دیگر چیزها به‌یک معنی حمل و اطلاق می‌گردد و آن «بودن آنهاست در خارج» سپس بر مدعای خویش یک دلیل متین و استوار اقامه می‌کنند:

اگر وجود در خارج باشد یا عرض خواهد بود مانند سپیدی و سیاهی و تلخب و شیرینی، و یا اینکه جوهر خواهد بود مانند میز و غیره، و در هر یک از ایندو محالی پیش می‌آید، چه اگر عرضی باشد، باید معروض یعنی (جوهر) آن از پیش موجود باشد تا عرض بر او اضافه شود مثلا سفیدی که یافت می‌شود نخست باید چیزی بوجود بیاید تا سفیدی بر آن عارض شود و این اشتباه است، چه ما گفتیم که وجود اسبق بر همه اشیاء است و در برهان بالا ثابت شد که عرض چیزی اضافی می‌باشد و جوهر سابق بر آن است. پس وجود عرض نیست. همچنین اگر وجود جوهر باشد اعم اشیاء نخواهد بود، یعنی شامل اعراض نخواهد گشت در صورتیکه عرض و وجود آن را محقق می‌دانیم و به هستی آن به‌تجربه اقرار داریم پس: «وجود نه جوهر است و نه عرض» و چون موجودات عالم خارج منحصر به‌این دو هستند پس وجود در خارج نیست و مفهومی عقلی است و این برخلاف قول «اصلت وجودیان» است، از این‌رو، عقیده ما صحیح درآمد که اصالت را در ماهیت قایل شدیم.

۲. دومین محاکمه سهروردی درباره مسأله ابصار ـ تدیدن‌است. عقیده سهروردی در این باره نیز با روش مشاییان و دیگر فیلسوفان مخالف است. زیرا مشائیان به «انطباع» اعتقاد دارند، یعنی می‌گویند صورتهای اشیاء در چشم انسان منعکس می‌شود و از چشم

---

۱. رسالهٔ مرحوم داناسرشت، ۷ـ۶.

به‌محلی موسوم به مجمع‌النورین می‌رسد و از آنجا نیز به حس مشترک انتقال عقیده و بدینوسیله در نفس انسان، صورت چیزی محسوس واقع می‌شود. سهروردی عقیده مذکور را مردود می‌داند و استدلال می‌کند که خیلی کوچکتر از آن صورتهای نقش گرفته هست، عقلا روا نمی‌باشد. برخی از مشائیان این اشکال سهروردی را بدین‌طریق حل می‌کنند که صورت موجود در چشم به‌عینه صورت کوه یا دریا نیست میان این صورت و صورت خارجی نسبتی همواره موجود است، بدینمعنی که انسان از صورتی که در چشم او منطبع شده است به کوچک و بزرگ بودن چیزها استدلال می‌کند که دارای چه عظمتی هستند. این فکر را نیز سهروردی ابطال می‌کند و می‌گوید: شخص در موقع دیدن، استدلال نمی‌کند زیرا رؤیت با مشاهده حاصل می‌شود، نه پس از مدتی درنگ واستدلال.»[۱]

از این محاکمات که در نوبه خود جملگی آنها اهمیت دارد، می‌رسیم به جان کلام سهروردی که اهمیت او به‌نظر اینجانب از آن لحاظ است و در تاریخ فلسفه از آن نظر معروف است. پیش از این گفتیم که شیخ اشراق از تقلید.گریزان بوده و به تکرار سخنان ارسطو کفایت نمی‌کرده است.

می‌دانیم که پایهٔ فلسفه برمفاهیم سه‌گانه «واجب» و «ممکن» و «ممتنع» مبتنی است.

سهروردی از آغاز کار دراین‌باره با ارسطو که قافله سالار کاروان مشائیان است مخالفت می‌کند و می‌گوید: شیء یا نور است یا ظلمت و نور بر دو نوع است: نور قائم به‌ذات، نور قائم به‌غیر.

ظلمت هم بر دو نوع است؛ ظلمت قائم به‌ذات، و ظلمت قائم به‌غیر.

در نتیجه موجودات ، مادی یا معنوی منحصر در چهار قسم می‌شود نه سه قسم. سهروردی در مورد بیان این مفاهیم نیز اصطلاحات جدیدی وضع می‌کند و بکار می‌برد، بدین‌طریق که نور بذات را نورجوهری یا نور مجرد نام می‌گذارد و نور قائم به‌غیر را نور عرضی می‌نامد. ظلمت قائم به‌خود را غسق می‌گوید که جمع آنرا «غواسق» می‌داند، و ظلمت پاینده به‌غیر راکه در منطق نیز از آن نام می‌برد، به هیأت تعبیر می‌کند.

دلیل سهروردی بر این تقسیم آنست که شیء از دو حال بیرون نیست یا ذات وگوهر خویش را ادراک می‌کند و یا اینکه از هستی خود غافل است. اگر شیء گوهر خود را در می‌یابد و قائم به‌ذات خویش هم هست، سهروردی آنرا نور مجرد می‌گوید که عبارت از ذات باری‌تعالی و عقول عشره است، و اگر شیء آگاه از ذات خود باشد ولی برای وجود

---

۱. سهروردی: حکمة‌الاشراق، ۱۰۲ ـ ۹۹۰، چاپ هانری کربن؛ و رساله مرحوم داناسرشت، ۶، چاپ دوم.

یافتن نیازمند بوجود دیگری باشد، آنرا **نورعرضی** می‌گوید مانند:

انوار موجود در ستارگان و آتش و انسان و...

و اگر به‌عکس شیء از ذات خود آگاه نباشد ولی در هستی خاجی قائم به‌خویشتن باشد، آنرا **غسق** می‌گوید مانند تمام اجسام اعم از جسم طبیعی و جسم تعلیمی [1] و اگر شیء غافل از خود باشد و نیز قائم به‌غیر، آنرا **هیأت** نام می‌گذارد مانند سفیدی و سیاهی و ترشی وگسی و...

سهروردی **نور مجرد** را **نورالانوار** یا **النورالاسبهبدیه** نیز نامیده که در زبان شرع موافق با خداست.

ملاصدرا که بسال ۱۰۵۰ هـ.ق در بصره در گذشته، سهروردی را از حکیمان پهلوی شمرده است. و **فهلویون** دسته‌یی از حکیمان قدیم ایران بوده‌اند که وجود را اصل در تحقق می‌دانسته‌اند، منتهی برای آن مراحل و مراتب قائل بوده‌اند، چنانکه ملاهادی سبزواری در منظومه حکمت اشاره به‌عقیده آنان کرده و گوید:

الفهلویون الوجود عندهم حقیقة ذات تشکل تعم
مراتباغنی و فقرا تختلف کالنور حیثما تقوی‌وضعف [2]

یعنی: وجود، نزد **فهلویون** حقیقی است دارای تشکیک که مانند نور درجات ضعف و قوت دارد.

و این عقیده صدرا اشتباه است! زیرا واضح است که نخستین اختلاف شیخ‌اشراق بامشائیان در این بود که آنها اصالت را منسوب به وجود می‌دانستند و شیخ به ماهیت، و این غیر ممکن است که کسی در یک جا به اصالت ماهیت بگوید و در جای دیگر دم از ۲اصالت وجود بزند ولی صدرا دانسته یا ندانسته می‌گوید:

«آنجا که شیخ‌اشراق وجود را اعتباری دانست، خواست با مشائیان مزاح کند چه عقیده سهروردی به‌اصالت وجود بوده». [3] و این اشتباه که آگاهانه نیز بوده در موارد مختلف از صدرا سرزده، زیرا صدرا تا حدودی کارفارابی را کرده که می‌خواست آراء افلاطون را با ارسطو توافق دهد.

غیر از مواردی که ذکر کردیم «سهروردی» در مسائل مهم دیگر نیز با مشائیان

---

۱. سهروردی: حکمةالاشراق، ص ۱۰۸، چاپ هانری کربن.

۲. سبزواری، هادی: منظومه حکمت، ۱۷، چاپ ناصری.

۳. رساله نفیس مرحوم داناسرشت، ۱۳.

مخالف بوده که از جمله آنها یکی بودن قوه واهمه و متخلیه است که مشائیان آنرا دو قوه متغایر می‌پندارند. دیگر از موارد خلاف سهروردی با مشائیان اینستکه مشائیان جسم را مرکب از دو جوهر می‌دانند که نام آن دو «هیولی» و «صورت» است، در صورتیکه سهروردی می‌گوید، «صورت جسمیه» عرض است و جسم خود بسیط است و به‌قول یکی از محققان «این دانشمند در قول بر بساطت جسم بردکارت سبقت دراد». یکی دیگر از اختلافات سهروردی با مشائیان در اینستکه آنها به ۹ مقوله عرض معتقدند که مرحوم سبزواری آنها را در ایت بیت جمع کرده:

کم، و کیف، وضع، این، له، متی فعل، مضاف و انفعال ثبتا

در صورتیکه شیخ اشراق اعراض را منحصر در چهار مقول دانسته و استدلال می‌کند که هفت مقوله: اضافه، متی، وضع، این، ان‌یفعل [فعل]، ان ینفعل [انفعال]، وحده [ملک] که در تعریف هریک از آنها نسبت ذکر و قید شده، در حقیقت یک مقوله هستند، و کیف یک مقوله، کم نیز یک مقوله؛ و حرکت مقوله چهارم است که صاحب بصائر یعنی ابن‌سهلان ساوی حرکت را هم از این مقولات اربعه خذف کرده و کلیه مقولات را منحصر در سه مقوله «نسبت، کیف و کم» دانسته است و صدرالدین شیرازی حرکت را نحوی از وجود دانسته و گفته است که وجود تحت هیچیک از مقولات جوهری و عرضی در نمی‌آید، چنانکه شارح و شاگرد بزرگ مکتب صدرا، ملاهادی سبزواری گوید:

لیس‌الوجودُجوهراًولاعرض عند اعتبار ذاته بل بالعرض[۱]

یعنی: وجود به اعتبار ذات خود نه جوهر است و نه عرض.

دیگر از افکار خاصه شیخ اشراق اعتقاد اوست به‌دوره‌های فلکی.

این عقیده که از آن به «ادوار» و «اکوار» نیز تعبیر کرده‌اند، معنیش اینست که پس از پایان هر دوره اوضاع جهان به‌حال سابق خود بر می‌گردد و این فکر در مشرق و مغرب پیروانی داشته و دارد باباطاهر عریان در این بیت اشاره به ادوار کرده و می‌گوید:

«بهر الفی الف قدی برآید من آن ألفم که در ألف آمدستم[۲]

در سده هیژدهم که عقیده به ثبات و بقای کارمایه یا انرژی[۳] در اروپا قوت گرفت

---

۱. منظومه حکمت، ۳۶، چاپ ناصری.

۲. مرحوم رشید یاسمی در تفسیر این بیت معتقد بود، که باباطاهر اشاره به ادوار می‌کند ولی برخی از محققان این عقیده را رد کرده‌اند.

3. Energy.

عده‌یی از فیلسوفان در اعتقاد به ادوار راسخ‌تر شدند ولی بعداً که عقیده به «فیضان‌ماده و نور» به‌میان آمد این عقیده از اعتبار افتاد. نیچه فیلسوف زورگوی آلمانی نیز که در سال ۱۸۴۴ زاده و در بیستم فوریه ۱۹۰۰ میلادی درگذشت، به‌عقیده ادوار سخت اعتقاد داشته است.[۱] ـ در هر صورت سهروردی نیز به ادوار قائل است در صورتیکه قبل از او ابن‌سینا این عقیده را خطا پنداشته و در شفاء معتقدان این فکر را انتقاد کرده است.[۲]

این فکر باوجود اعتقاد برخی از فیلسوفان بزرگ بدان، دلایل محکمی ندارد زیرا اگر چنین باشد جهان و زندگانی آن بی‌فلسفه می‌شود و اصلا چه لطفی دارد که احوال و اوضاعی که مدتی مدید در جهان جریان داشته، همواره از سرگرفته شود و همانا احوال جهان، برای تکامل است، و کمالی که به‌سوی آن می‌رود یا متناهی است یا نامتناهی، مقصد بر ما معلوم نیست.

منابع آراء شهروردی، شکی نیست که سهروردی تمایل زیاد به مذهب زرتشتی داشته و حقایق آت مذهب در بارور شدن آراء او تأثیر تام داشته است. این تمایل در بعضی از دانشمندان دیگر از جمله عبدالله بن‌المقفع و رازی نیز بوده زیرا «بیرونی» در چند کتاب از آثار خویش به مانوی بودن زکریای رازی اشارت آشکار دارد ولی باید دانست که فیلسوفان و دانشمندان و بزرگان عالم به هر دینی باشند اهمیتشان از لحاظ خدمتی است که به بشریت می‌کنند و این فکر صحیح نیست که متفکر و یا فیلسوفی را به جرم مسلمان نبودن او تحقیر کنیم و آراء او را مردود بدانیم. اعتقاد به نور و ظلمت در آرای سهروردی بسیار نزدیک به دو نیروی «سپنتامینو» و «انگره‌مینو» در دین زرتشتی است و این امر البته دلیل ثنویت نیست، چه اگر واقعاً دین زرتشت را فهمیده باشیم، زرتشت مظاهر نیک و بد عالم رثامنسوب باین دو قوه می‌کند و در دین او «اهورمزدا» خدای وحی است ـ به‌قول پروفسور جکسن[۳] اگر معتقد باشیم که: دین زرتشت ثنوی است، اسلام هم ثنوی است، در حالیکه نه دین زرتشت ثنوی است و نه دین اسلام، زیرا با اینکه ظاهرا هر یک از ایندو دین به دو نیروی رحمانی و شیطانی معتقد هستند ولی این دو دین، آن قوی را مخلوق یک نیروی فوق‌العاده می‌شمارند که در اسلام «الله» و در دین زرتشت و در آیین

---

۱. فروغی، محمدعلی، سیرحکمت در اروپا، ۲۲۷/۳.

۲. ابن‌سینا: فنون سماع طبیعی، از کتاب شفاء، ترجمه مرحوم محمد علی فروغی، ۷۷۶.

3 . Jackson: *The Life of Zoroaster*, pp. 73 - 74, London, 1932.

مزدیسنا «اهورامزدا» گفته می‌شود.[1] و این بنده هیچ شک ندارم که اساس عقیده سهروردی به نور و ظلمت یکسره برگرفته از آیین زرتشت مانی است اگر چه از ترس «نعل وارونه زده» واز این عقیده تحاشی کرده است.

اشراق یعنی چه؟

در اینکه آیا عقاید سهروردی منسوب به مشرق زمین است و شیخ فلسفه خود را منسوب به‌مشرق زمین و مقتبس از آنها می‌داند یا نه؟ عقیده‌ها مختلف است. ولی ظاهراً اشراق یک معنی بیشتر ندارد و آن روشن شدن است و اینکه اشراق را به سوی مشرق رفتن معنی کرده‌اند، صحیح نیست و در زبان تازی وقتی خواهند این معنی را برسانند از کلمه تشریق استفاده می‌کنند، چنانکه متبنی گوید:

و شرَّق حتی لیس للشرق مشرق   و غرَّب حتی لیس للغرب مغرب

و این معنی که از اشراق در لغت و اصطلاح معمول شده با خواست شیخ اشراق موافق و به حقیقت نزدیک‌تر است چه همانطور که در پیش گفتیم: سهروردی آرای خود را منسوب به روشن شدن باطن و کشف و ذوق درونی می‌داند. و ما در این بخش بیش‌تر از این دراین‌باره سخن نمی‌گوییم که سخن دراز می‌شود.

* * *

حال اگر بپرسید: که آیا افکار سهروردی مطابق حقیقت است یا نه؟ در این باره جواب روشنی نمی‌توانیم بدهیم، همین اندازه بیان می‌کنیم که در آراء و عقاید او اگر با روش استدلال که مخالف میل اوست پیش برویم، تناقضات و حتی مغالطات زیادی موجود است، چه وی استدلال را در حکمت اشراق نفی کرده است، واین بیت میر فندرسکی زبان او را بهتر می‌رساند که.

این‌سخن‌رادر نیابدهیچ و هم ظاهری   گر ابونصرستی و گر بوعلی‌سناستی!

باید گفت که «افکار سهروردی خواب خوش جوانی است»[2]

و عده‌یی از دانشمندان از جمله «هانری کربن» گفته‌اند که «اگر شیخ اشراق کمی ریاضیات خوانده بود این همه تناقض در افکارش نمی‌بود».

---

۱. پیرنیا، حسن: ایران قدیم، ۲۱۳، چاپ اول. با وجود این تأویل، حاجی سبزواری (منظومه حکمت، ۱۵۰) کسانی راکه معتقد به یزدان و اهرمن باشند به‌ضلالت نسبت می‌دهد:

والشر اعدام فکم قد ضل من   یقول بالیزدان ثم‌الاهرمن.

۲. داناسرشت، اکبر: خلاصه حکمة‌الاشراق واسفار، ۱۹، چاپ اول.

شهرزوری در تاریخ الحکماء سهروردی را بزرگترین فیلسوف اشراقی شمرده و نسبت به‌ابن‌سینا کم احترامی کرده و این امر از آن‌جا ناشی است که خود شهرزوری به‌طوریکه خود می‌گوید، ملک اشراقی داشته و از این رو، تعصب ورزیده است. مرحوم ضیاءالدین دری مترجم آن کتاب که متمایل به شیخ الرئیس و مکتب مشائیان است. سخن شهرزوری را جواب گفته و سهروردی را جزو تردستان و مشعبدان شمرده، چنانکه درباره او می‌گوید: **«دلیلش شهادت دادن اهل میانه و ریش سپیدان شهر دربند است نه دلیل و برهان عاقل‌پسند!»**

شهرزوری چند داستان در عظمت مقام سهروردی آورده که از آن‌جمله گوید: «به شهاب‌الدین گفتند: تو داناتری یا ابوعلی بن سینا؟ گفت در حکمت بحثی با او برابرم ولیکن در حکمت ذوقی از او افضلم، زیراکه بوعلی از ظاهر پی به‌باطن نبرده و به‌حقایق ملکوت اعلی نرسیده است.»

من گمان نمی‌کنم که این سخن از خود سهروردی باشد، و راست گفته‌اند:

«ای بسا سخنان که از بزرگی نباشد لیکن آن سخن بر او ببندند» [۱]

زیرا آنکس که نمط نهم اشارات شیخ را خوانده باشد، خواهد دانست که شیخ تا چه حد به سخنان و احوال اهل ذوق و اشراق آگاه بوده و در آنها تدرب داشته است. [۲]

مقام سهروردی در ادب

سهروردی گذشته از مقام بزرگ فلسفی و اشراقی، در شعر و سخنوری نیز مقامی ارجمند داشته است، و به‌قول یکی از پژوهشگران «شعر بسیار سروده است، ولی با نام‌ترین و بهترین آنها **قصیده حائیه اوست»** در این قصیده و نیز در قصیده دیگری که پس از این از هر یک چند بیت نقل خواهیم کرد، سهروردی اصول عقاید عرفانی و ذوقیات اشراقی خود را بیان می‌کند. اینک ابیاتی چند از هر دو قصیده:

أبداً تحن الیکم الارواح — و وصالکم ریحانها و الراح
وقلوب أهل ودادکم تشتاقکم — والی لذیذ لقاءکم ترتاح
وارحمتا للعاشقین تکلفوا... — ستر المحبة والهوی فضاح!
بالسر ان باحواتباع دماءهم — و کذا دماء البائحین تباح

۱. موبد، دبستان المذاهب، ۱۶۰، چاپ بمبئی، ۱۲۶۲ هـ.ق.
۲. ابن‌سینا: اشارات، ۱۴۸ ـ ۱۵۱، چاپ دانشگاه تهران.

و اذا هم کتموا تحدث عنهم عند الوشاة المدمع السحاح...
لا یطربونَ لغیر ذکر حبیبهم أبداً، فکل زمانهم أفراح...
فتشبهوا ان لم تکونوا مثلهم ان التشبه بالکرام فلاح
قم یا ندیم الی المدام وهاتها فبحانها قد دارت الا قداح[۱]

* * *

اقول لجارتی والدمع جاری ولی عزم الرحیل عن الدیار
دزینی أن أسیر تنوحی فان الشهب اشرفها السواری
و انی فی‌الظلام رأیت ضوء کأن الیل بدل بالنهار
الی کم أجعل الحیات صحبی الی کم أجعل التنین جاری؛
وأرضی بالاقامة فی فلاة وفی ظلم العناصر أین داری؟
و یبدو لی من الزوراء برق یذکرنی بها قرب المزار
اذا أبصرت ذاک‌النور أفنی فما ادری یمینی من یساری[۲]

مؤلفات سهروردی

سهروردی به تازی و پارسی کتابهای گوناگون و بزرگ نوشته است. بحث درباره همه نوشته‌های او از حوصله این کتاب بیرون است. اینجا مهم‌ترین نوشته‌های او را یاد می‌کنیم:

۱. **حکمةالاشراق**، که با نام‌ترین و بهترین کتاب در شرح و بیان فلسفه ذوقی و اشراقی است، که اخیراً بکوشش گروهی از دانشمندان به‌سرپرستی پرفسور هانری کربن فرانسوی به روش خوب و دلپذیری چاپ شده است. این کتاب را چند تن از بزرگان شرح کرده‌اند که بی‌شک استوارترین آنها شرحی است که شهرزوری صاحب تراجم الحکماء (مُؤَلَّف به سالهای میانهٔ ۵۸۶ و ۶۱۱ هـ.ق.) بر آن کتاب نوشته است.

۲. **التلویحات**، در حکمت مشائی.

۳. **المطارحات**، در حکمت مشائی.

۴. **التنقیحات**، در اصول فقه.

۵. **الغربة الغربیّة**، در حکمت.

---

۱. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۲۰/ ۲۰ـ۳۱۹، چاپ دارالمأمون.

۲. ایضاً، ۲۰ / ۳۲۲؛ کشکول، ۱ / ۵۹، چاپ کتابفروشی ادبیه.

۶. هیاکل النور، در حکمت.

۷. المعارج.

۸. الالواح العمادیة.

۹. اللمحة.

۱۰. المقامات.

۱۱. الرمز المومی.

از نوشته‌های پارسیِ او آواز پر جبرئیل، پرتونامه، یزدان شناخت، و عقل سرخ، و روزی با جماعتِ صوفیان، فی حالة الطفولیه، فی حقیقة العشق، لُغَتِ موران، و صَفیرِ سیمرغ را می‌توان نام برد. بیشتر این رساله‌های فارسی نیز اخیراً چاپ شده است.[۱]

---

۱. برای اطلاع بیشتر، ←:
Encyelapaedia of Islam, art. "al - Suhrawardi", Vol. IX / PP.782 - 784 , by Hossin Ziai (New Edition).

از هر طرف که رفتم جز حیرتم نیفزود
زینهار از این بیابان وین راه‌بـی‌نهایت.
حافظ

فصل نوزدهم

امام فخر رازی

(۶۰۶ـ۵۴۴ هـ.ق.)

بخش اول

حیات ـ مقام علمی ـ مؤلفات ـ مقام ادبی ـ یک بحث ادبی ـ عقیده ابـن‌خلدون - امـام و فرقه‌های مذهبی دیگر.

امام ابوعبدالله محمدبن عمربن حسین‌بن حسین تـیمی بکـری طـبرستانی رازی، ملقب به «فخرالدین» و معروف به ابن‌خطیب و خطیب ری یکی از حکـیمان نـامبردار و از جمله متکلمان و ناطقان زبردست ایران است.[1]

ابن‌القفطی در اخبارالحکماء یک جا او را ابوالفضل و یک جا به‌نقل از قول مـتاخران ابوالمعالی نوشته است، ولیکن واضح است که که درست نیست. زیرا اغلب مـورخـان و اصحاب رجال، از جمله ابن خلکان (درگذشته ۶۸۱ هـ.ق.) ـ که اعتماد ما باو بیشتراست ـ کنیه او را چنانکه در بالا گذشت، ابوعبدالله ذکر کرده‌اند.

تولد امام روز ۲۵ رمضان سال ۵۴۴ در ری بود، و وفاتش در سال ۶۰۶ هجری، روز

---

۱. ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۴۸/۲، چاپ تهران؛ سبکی: طبقات الشافعیه، ۸۱/۸.

اول شوال، در هرات اتفاق افتاد.[۱]

امام ابتدا نزد پدر مشغول تحصیل شد، پس از مرگ وی پیش **مجدالدین گیلانی** تلمذ کرد و آنگاه که مجدالدین گیلانی جهت تدریس به مراغه دعوت شد فخرالدین نیز در مصاحبت او بود، و زمانی دراز علم کلام را پیش وی می‌خواند و می‌گوید: در این مدت کتاب شامل **امنام‌الحرمین جوینی** (۴۱۹ ـ ۴۷۸ هـ.ق.) را که در علم کلام پرداخته، حفظ می‌کرد.[۲]

چون فخرالدین قامت برکشید و ببالید، رهسپار خراسان شد و در آنجا بود که به آثار ابوعلی سینا(در گذشته ۴۲۸ هـ.ق.) واقف شد و به مطالعه آنها مشغول گشت.

فخرالدین پس از تحصیل به ماوراءالنهر مسافرت کرد و در نزد غیاث‌الدین و برادرش شهاب‌الدین که از پادشاهان غور بودند، تقرب حاصل کرد، لیکن این تقرب و منزلت دیری نپایید. زیرا امام به‌واسطه اعتراضات و انتقاداتی که در مسأله تجسیم و تشبیه بر **کرامیه** می‌کرد، کرامیان در صدد قتل وی برآمدند و حتی زهر در طعامتش کردند.

کرامیه که پیروان **ابوعبدالله محمدبن کرام** (در گذشته ۲۵۵ هـ.ق.) از اهل سیستان هستند، به‌دوازده فرقه منقسم اند که مهمترین آنها شش فرقه‌اند:

۱. عابدیه؛ ۲. تونیه؛ ۳. زرینیه؛ ۴. اسحاقیه؛ ۵. واحدیه؛ ۶. هیصمیه، و هر کدام از این شش طایفه، رأیی مخصوص دارند.

محمد بن کرام در روزگار محمد بن طاهر به نیشابور رفت، و به جهت زهدی که داشت جماعتی زیاد پیرو او شدند. محمد بن کرام در سال ۲۵۵ وفات یافت.[۳]

ابوعبدالله اعتقاد داشت که خدا برعرش مستقر است و اسم جوهر بر او قابل اطلاق است و در کتاب عذاب‌القبر خود گوید که ذات و گوهر خدا واحد است و به قسمت بالای عرش مماس است. و همو حلول و تناسخ را جایز می‌دانست.

مقصود از بیان این مطلب این بود که چون پس از این در عقاید امام بحث خواهیم کرد، سابقه ذهنی خوانندگان بیشتر شود.

صاحب روضات نقل کرده که سلطان غیاث‌الدین در تکریم و بزرگداشت امام مبالغه می‌کرد و در هرات مدرسه‌یی برای او بنا کرد و این امر بر **کرامیه** گران آمد. از این‌رو،

---

۱. خوانساری: روضات الجنات، ۶۹۹؛ ابن‌خلکان: وفیات الاعیان، ۴۸/۲، چاپ تهران.

۲. ابن القفطی: اخبارالحکماء، ۱۹۲، چاپ مصر.

۳. شهرستانی: الملل والنحل، ۷۳/۲، چاپ مصر، تصحیح محمد سید کیلانی.

دانشمندان کرامی به‌اتفاق از حنفی و شافعی، برای مناظره، در حضور امیر غیاث‌الدین حاضر آمدند و امام فخرالدین و نیز قاضی عبدالمجید قدوه که بزرگترین و پارساترین و داناترین امام کرامیه بود، در مجلس حاضر شدند. امام آغاز سخن کرد قاضی کرامی بر او اعتراض نمود و سخن به‌درازا کشید و غیاث‌الدین برخاست، پس امام بر قاضی قدوه زبان دراز کرده سخنان درشت گفت، و ضیاءالدین پسر عموی غیاث‌الدین از این امر خشمگین شد و فخرالدین را سرزنش کرد و او را در پیش غیاث‌الدین به **زندقه و تعلیم فلسفه** نسبت داد، ولی کاری به‌او نکرد تا اینکه فردای آن روز برفراز منبر شد و سپاس خدابگزارد و درود به روان مصطفی فرستاد و گفت:

«پروردگارا! ما بدانچه تو برای ما فرستاده‌ای، ایمان داریم و تابع پیامبر توایم و ما را با گواهان بنویس.»

پس از آن گفت: «ای مردم ما جز آنچه راکه نزد ما از رسول خداست، براست نداریم، اما علم ارسطو و کفریان ابن‌سیناو فارابی را درست نمی‌دانیم.»

سپس گفت: «چرا دیروز کسی که از دین برگشته، شیخی از شیوخ اسلام را بزد و به او توهین کرد؟»[1]

آنگاه شروع بگریه کرد و کرامیان بگریستند و داوری خواستندو از هر سو مردم قیام کردند و آشوبی بزرگ بپاشد و خبر سلطان غیاث‌الدین رسید. سلطان با وعده اخراج امام فخر، مردم را ساکت کرد، و امام راگفت که به **هرات** برگردد. امام چنین کرد و بعد به خراسان رفت و در نزد سلطان خوارزم محمدبن تکش مقام و منزلتی بزرگ یافت، تا بدانجا که معلمی فرزندش را عهده‌دار شد. و وقتی که این خوارزمشاه محمد به‌قصد جنگ با الناصر بالله (درگذشته ۶۲۲ هـ.ق.) خلیفه عباسی به سوی عراق حرکت می‌کرد، از جمله کسانی که فتوی دادند که عباسیان در بدست گرفتن خلافت محق نیستند، و خلاف حق سادات حسینی است، امام فخررازی معروف است[2]

تکش که از ۵۶۸ تا ۵۹۶ تا ۵۹۶ حکومت کرد پادشاهی عادل و نیکورفتار و متدین بود و جمعی از شاعران و اهل ادب گرد او جمع بودند که گذشته از امام فخر، مشهورترین آنها **بهاءالدین محمد بن مؤید بغدادی** است که شاعر و منشی و رئیس دارالانشای سلطان بود. و مجموعه منشات او به‌نام **«التوسل الی الترسل» معروفست.**

---

۱. خوانساری: روضات الجنات، ۶۹۹، چاپ تهران.

۲. همدانی، فضل‌الله: جامع التواریخ، ۱۷۰، تهران، ۱۳۳۸ هـ.ش.

داوود طیبی ـ که به اخبار مردم آگاه بوده ـ گوید: در اول که امام به هرات بود، فقیر و تنگدست بود و چیزی نداشت و من در یکی از مدارس مجهول و گمنام او را دیدم که مریض بود. از تنگدستی خویش به من شکایت کرد. من از بازرگانان نامدار چیزی از زکوة مالشان به‌گرفتم و بوی دادم تا به خراسان برود.

اما بعضی گویند: چون فخرالدین رازی از خوارزم به خراسان متوجه شد. هزار استر گوهر نشان با او بود، و آنچه از زر و سیم داشت، بشماره نمی‌آمد! و آنگاه که مقدمه **حاشیه** او به مرز خراسان رسید، **ساقیه**[1] آن در مرز خوارزم بود و این دارایی از امثال این مرد شگفت است.[2]

چون فخررازی معروف شد و کم‌کم کتابهای او به‌ظهور رسید، مردم به تعلیم و تعلم آن مشغول شدندو کتابهای گذشتگان را فراموش کردند، و این بدان سبب بود که امام در تألیف و تصنیف و شرح کتابهای متقدمان روشی تازه داشت.

۲. مقام امام فخر

امام در تاریخ معارف اسلامی از جمله کسانی است که بآسان نوشتن و عذوبت بیان و تهذیب و پیراستن کتابهای مشکل و فنی و مهارت خاصی داشته‌اند، نمونه کارهای امام در این راه، **لباب‌الاشارات** است که خلاصه پیراسته التنبیهات و الاشارات شیخ رئیس ابوعلی سیناست. والحق هنر کرده است، و از اینجاست که گفته‌اند:

فخر رازی علم را چی‌چی کند ‌‌‌‌‌ پیش طفلان ریزد و تی تی کند.

فخر رازی با اینکه در کار دیوانی بوده ولی در تمام مدت عمرش مشغول به تصنیف و تألیف و تدریس و موعظه بوده و این قول ازوست که می‌گفت: «من متأسفم که هنگام صرف غذا، از اشتغال به علم و کسب معرفت باز می‌مانم!»[3]

گذشته از اینکه امام علاقه زیادی به‌کسب دانش داشته دارای ذهنی وقاد و فکری نقاد بوده و حتی در بعضی از علوم هم که تبحر و ورود کامل نداشته کتاب نوشته، از قبیل «سرالمکتوم» که در سحر و نیرنجات و بعضی خواص افلاک بحث می‌کند. همچنانکه امام در تألیف و تصنیف استاد بوده، در خطابه و وعظ نیز چیره‌دست و ماهر بود؛ زیرا بدو زبان

---

۱. حاشیه، شتران جوان ـ خدمتگاران؛ ساقیه، دنباله لشکر و فوج پسین از قشون [در اینجا = خدمتکاران و یا شتران] (غیاث).

۲. ابن القفطی: اخبار الحکماء، ۱۹۲، چاپ مصر.

۳. ابن ابی‌الاصیبعه: طبقات الاطباء، ۴۶۲، چاپ بیروت. و عین عبارت کتاب اینست «والله اتاسف من الفوات عن الاشتغال بالعلم فی وقت‌الاکل.»

تازی و پارسی موعظه می‌کرده و در حال وعظ به وجد می‌آمده و گاه گریه می‌کرده است. و آنانکه به‌فن خطابه و آیین سخنوری واقفند می‌دانند که این امر یکی از عوامل مهم ترغیب و اقناع مردم است.[۱]

در شهر هرات ارباب مذاهب به‌محضر درسش حاضر می‌شدند و اشکال‌ها و سؤالهای خود را از او می‌پرسیدند و او همه را به بهترین صورت ممکن جواب می‌گفت. به‌سبب وجود او و نفوذ مواعظ و سخنان وی جمع کثیری از کرامیان به مذهب تسنن برگشتند و امام در هرات بجایی رسید که او را **شیخ‌الاسلام** لقب دادند.[۲]

چون امام در حکمت و کلام تبحر داشت و از ذوق شاعرانه هم بی‌نصیب نبود، آنگاه که استدلال می‌کرد، سخنش متین و استوار بود و زمانی که مقصودش ترغیب مردم بود به استادی مهارت بی‌نظیری خلق را به‌انجام مقصود برمی انگیخت و بدین جهت بود که همه بمقام علمی او اعتراف داشتند، او را به‌انواع می‌ستودند. از صفات مهم امام تکثیر و توفیر دلیل است بر اثبات یک مدعا، در دفتر هفتم مثنوی که منسوب به مولانا جلال‌الدین بلخی است چند بیتی آمده که مؤید این مطلب است:

کوه و دریا و درخت و برگ و شاخ — جمله مخلوقات این کاخ فراخ
شاهدی بر وحدت ذات خدا — دیده عقل ای برادر بر گشا
فخر رازی رحمةالله علیه... — آن امین الله موثوق علیه
غیر این جمله براهین و دلیل — بر کمال ذات خلاق جلیل
از کمال عقل فرد کم علیل — کرده اخراج او هزار و یک دلیل.[۳]

بعضی از معاصرانش او را از ارسطو و ابن‌سینا و بطلیموس برتر و فاضلتر شمرده‌اند، چنانکه «محمدبن عنین» شاعر معاصر وی گوید:

غلط امرء بأبی علی قاسه — هیهات قصر عن مداه أبوعلی
لوأن رسطالیس یسمع لفظة — من لفظه لعرته هزة أفکل
ولحار بطلیموس لولاقاه من — برهانه فی کل شکل مشکل
ولو انهم جمعوالدیه تیقنوا — ان الفضیلة لم تکن للاول[۴]

---

۱. نگاه کنند به: آیین سخنوری، نگارش مرحوم محمدعلی فروغی، ۳۰ـ۲۵، چاپ زوار، ۱۳۴۴ ه.ش.
۲. ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۴۸/۲، چاپ تهران.
۳. در اینکه این ادبیات از مولوی نیست، نگارنده شکی ندارد. فقط برای اطلاع خوانندگان نقل شد.
۴. ابن عنین: دیوان، ۵۹، چاپ بیروت. ۱۹۷۱.

یعنی آنکس که او را با ابوعلی سینا قیاس کرد اشتباه نمود چه ابن‌سینا از پی بودن به‌غایت علم وی عاجز است. و اگر ارسطو یک لفظ از الفاظ وی را بشنود هر آینه لرزه بر اندامش بیفتد و اگر بطلیموس او را ملاقات کند از براهین وی که در هر مشکلی می‌آورد، حیران می‌گردد؛ و اگر جملگی آنان به پیش امام حاضر آیند، یقین کنند که در برابر وی معلم اول را فضلی نیست.[1] شک نیست که شاعر، اغراق بی‌اندازه کرده، ولی اهمیت و شهرت مقام و شان بزرگ او را در علم می‌رساند. و گفته‌اند: وی به‌اندازه‌یی به قدرت بیان و نیروی استدلال خود مطمئن بوده که در برخی از بحث‌ها با گستاخی می‌گفت «**محمد تازی چنان‌گفت و محمد رازی چنان‌گوید**»[2] با اینکه اکثر دانشمندان به عظمت فخز رازی و استادی او در فقه و اصول و کلام و حکمت اقرار کرده‌اند جماعتی هم این مراتب را در او انکار می‌کنند. منکران او نیز دو طبقه‌اند: یک طبقه اهل دینند که البته با هیچ حکمت دانی، چنانکه باید، موافق و سازگار نیستند. چه حرف حسابی این است که این دو گروه، هر کدام روش جداگانه‌یی دارند. این یکی به عقل و برهان متکی است و آن دیگر به نقل و نص پای بند. گروه دیگر که با امام سازگار نیستند عارفان و اشراقیان‌اند. مولانا جلال‌الدین، چنانکه در پیش نوشتیم مقام علمی وی را به ویژه در شیوه نگارش و بیان ستوده، اما روش فکری وی را نپسندیده و او را به‌گمراهی منسوب داشته است:

پای استدلالیان چوبین هزار — پای چوبین سخن بی‌تمکین بود
صد هزاران زاهل تقلید ونشان — افگندشان نیم و همی در گمان
اندر این ره‌گر خرده بین بدی — فخر رازی رازدار دین شدی
با چنین عیب و نکالش ایعجب — فخردین خواهد که گویندش لقب

صاحب نزهة الارواح، شهرزوری، که خود روش حکمای اشراقی را پسندیده و شیخ اشراقی را بزرگترین حکمای اسلامی می‌داند، درباره امام گوید:

«با آنکه فخرالدین در علم فلسفه و حکمت تصنیف و تألیف کرده و در مدت حیاتش مشغول به‌تدریس آن بوده باز نمی‌توان او را در شمار متألهین و فلاسفه راسخین محسوب داشت. زیرا که اعتراضات و تشکیکات واهیی که او بر سخنان فلاسفه و حکمای پیشین

---

۱. و نیز بنگرید به ابن‌خلکان: وفیات الاعیان، ۴۹/۲؛ ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء ۴۶۴ چاپ بیروت؛ سبکی: طبقات الشافعیة، ۸۵/۸. ناگفته نماند که سبکی دو بیت دیگر نیز در آغاز این شعر اضافه دارد.

۲. بهاء ولد: معارف، ۱۶۵، چاپ ایران. این سخن را این ضعیف نمی‌پذیرم، و در مقدّمهٔ جلدِ ۵ و ۶ از ترجَمهٔ تفسیر کبیر (انتشارات اساطیر) دلایل آن را یاد کرده‌ام.

کرده، ناشی از کجی ذهن و عدم فهم کلمات آنهاست. گر چه بیشتر این شبهات از ابوالبرکات یهودی است، ولکن امام با شاخ و برگ زیاد آن‌ها را بخود نسبت داده و جمعی را گمراه کرده و چون از فهم رموزات حکما عاجز بوده و از حقایق حکمت بویی به‌مشام جانش نرسیده، فقط اهتمالش باین بوده که سخنان مشائیان را تحریر و تقریر نماید و گاهی مختصر و زمانی مفصل، با شرح و بسط، بنویسد و به عبارات گوناگون و تفسیرهای مختلف در آورد و از ورقی به ورق دیگر و از چرکنویس به پاکنویس نقل کند، تا به آن مقصود خیالی و غایت واهی و جاه‌طلبی خود نایل گردد، و با این مایه گمان برده که از حکمای مبرز و فلاسفه الهی است و حال آنکه نه چنین است که او خیال کرده. چه هر کس بخواهد قلبش به نور معرفت روشن گردد و به انوار الهی و حقایق نامتناهی نایل شود و از ظواهر موجودات پی بباطن آنها ببرد، باید از علایق دنیوی خود را بری نماید و به عبادات و مجاهدات طولانی بپردازد و هوای نفس را مطیع و منقاد خود سازد تا حقایق موجودات بر او مکشوف شود؛ زیرا در این هنگام است که مسایل علمی را بچشم بصیرت می‌نگرد و مشکلاتش حل می‌شود، و چون فخرالدین از این عوالم بی‌خبر بوده و از ظاهر پی بباطن نبرده بوده از آن‌رو بر خطا رفته و واقف به حقایق فلسفه نشده است...

«و یکی از اصحاب امام گوید: بر امام وارد شدم او را به‌حالت حُزن و اندوه دیدم. جهت آن را پرسیدم. گفت: من درپاره‌یی از مسایل به خطا رفتم و تاکنون می‌پنداشتم که راه صواب رفته‌ام، اکنون به خطای خود معترفم و از فساد رأی خویشتن پریشان و مضطرب»[1].

این بود رای بعضی از اهل حال و صاحب نظران اشراقی، حال ببینیم اصحاب قیل و قال و متفکران مشایی درباره او چه گفته‌اند و به چندش گرفته‌اند.

می‌دانیم که فخرالدین کتاب **اشارات** ابن‌سینا را شرح کرده است. اما در این شرح نیز امام روش انتقاد شدید و خارج از حد معقول را از دست نداده است و انصاف این است که بیش‌تر آن انتقادات و اشکال‌ها وارد نیست. سپس محقق طوسی (وفات ۶۷۲ هـ. ق.) بر اشارات شرحی دیگر نوشته و داد سخن داده و بسیاری از اعتراضات امام فخر رازی را جواب گفته و همچنانکه سیرت اوست، در نهایت مخالفت با امام ادب را فرو نگذاشته و از او به **شارح فاضل** نام برده است، ما جهت تکمیل مقصود عین عبارات خواجه را از مقدمه شرح منطق اشارات ترجمه و نقل می‌کنیم:

---

۱. شهرزوری: نزهة‌الارواح، ۲/ ۷ ـ ۱۴۶، ترجمه مرحوم دری.

«...از جمله کسانی که کتاب اشارات شیخ را شرح نوشته‌اند، فاضل علامه فخرالدین ملک مناظرین محمدبن خطیب رازی است.

او کوشیده که تا سر حد امکان، خفیات این کتاب را بروشن‌ترین تفسیری، آشکار کند و به نیکوترین تعبیری مبهات آنرا توضیح دهد. جز اینکه متاسفانه با تمام اهتمام و جدیت خود در رد بر صاحب کتاب راه مبالغه پیموده و در نقض قواعد وی از طریق اعتدال عدول کرده، بطوری که با همه آن مساعی جز بر قدح [= نکوهش] خویش نیفزوده است، از این‌رو یکی از ظریفان شرح وی را جرح [زخم زدن] خوانده است؛ با این که شارحان را شرط است که نسبت به آن چه شرح آن را به عهده گرفته‌اند تا حد استطاعت و امکان خود بکوشند، و از آنچه تفسیر آن را عهده‌دار آمده‌اند بر وجهی که امکان دارد به دفاع بپردازند تا شارح باشند نه ناقض و مفسر باشند نه معترض، مگر به چیزی برخورند که محملی صحیح برای آن نتوانند یافت، که در این صورت باید با رعایت عدل و انصاف و دوری از جور و اعتساف [= ستمگاری] به طور تعریض یا بروجه تصریح بر آن اشارت کنند و خواننده را آگاه سازند.»

سپس خواجه روش خود را در شرح اشارات بدین سان بیان کرده:

«از من خواست[۱] که با کمی بضاعت و بی‌مایگی در این فن و صناعت، آنچه در نظرم مقرر است و به فهم آن دست یافته‌ام تقریر کنم، معانی و مقاصد، کتاب را روشن سازم، و اموری را که بر مبانی و قواعد آن مبتنی است، و من آن را از استادان معاصر و بزرگان پیشین آموخته و یا از شرح امام فخررازی و دیگر کتاب‌های مشهور استفاده و یا به نظر قاصر خودم استنباط کرده‌ام، بیاورم و به جواب از بعضی ایرادات فاضل شارح، که نسبت به مطالب کتاب وارد نیست، اشاره کنم و آنها را که وارد است با رعایت انصاف مورد اعتراف قرار دهم...»[۲]

امام کلیات قانون تألیف بزرگ طبی ابوعلی سینا را هم شرح کرده و ایراداتی کرده و اعتراض‌هایی وارد آورده که باز چون دقیق و وارد نبوده علامه شیرازی (درگذشته ۷۱۰ ه.ق.) آن اشکالات را رد کرده و در «شرح کلیات قانون» اغلاط امام را ظاهر ساخته است. بعضی از اشکالات فلسفی دیگر را که به‌نظر ملاصدرا هم ناروا و غیر وارد بوده، صدرا در

---

۱. خواجه از این خواهنده به تعبیر «بعض اجلة الخلان، من الاحبة الخلصان، و هو المجلس الرفیع رئیس الدولة و شهاب الملة، قدوة الحکماء والاطباء، و سیدالاکابر و الفضلاء» یاد می‌کند.

۲. شهابی، محمود: مقدمه اشارات، ۱۰۰، چاپ تهران.

شواهد الربوبیة نقل کرده و گفته که امام غرض شیخ رئیس را نفهمیده است. ما برای آشکار شدن مطلب یکی از آن‌ها را نقل می‌کنیم:

شیخ در طبیعیات شفاء درباره قوم وهم می‌گوید: «گویی که قوه وهمیه عینا همان مفکره و متخلیه و متذکره است و این قوی نیز ـ ذاتاً ـ همان قوه حاکمه می‌باشد که در حرکات و افعالش متخلیه و متذکره نامیده می‌شود».[۱] امام فخر در شرح این جمله گفته است: «این مطلب روشن می‌کند که رای شیخ در مورد این قوت مضطرب است»[۲]

صدرا در جواب امام فخر گفته: آنچه شیخ در شفاء و قانون درباره این قوی گفته صحیح گفته است و آن کس که در سخن وی نظر کرده و گمان برده که، شیخ متردد است و به خطا رفته و غرض وی را نفهمیده است[۳]. سخن درباره شرح اشرات بود.

غیر از فخررازی دیگران نیز از معاصران امام به این کتاب اشکال کرده‌اند و امام نیز از آنها باخبر بوده، ولیکن چون تنها اشکالات خویش را وارد می‌دانسته، لذا کسانی را که به اشارات شیخ انتقاد کرده‌اند، دعوت به تقوی و ترس از خدا کرده است!

در این باره زکریا محمدبن محمود قزوینی (درگذشته ۶۸۲ هـ.ق) در کتاب آثارالبلاد داستانی آورده که ترجمه‌اش این است:

«حکایت شده که فخرالدین به بخارا وارد شد و در آنجا شنید که یکی از مردم بخارا اشکالاتی براشارات ابوعلی وارد آورده ولی چون از ورود وی به بخارا آگاه شده به یاران و شاگردان خویش سفارش کرده که آنها را به امام نشان ندهند». لیکن امام یکی از شاگردان او را راضی می‌کند که آن نوشته‌ها را یک شب به او امانت بدهدو چون برسم عاریه آنها را می‌گیرد و در یکشب همه آنها را ضبط می‌کند و فردای آن شب به محض درس آن مدرس می‌رود و می‌گوید: «شنیده‌ام که اشکالاتی بر کتاب ابوعلی سینا وارد دانسته‌ای، آن گاه یک‌یک آن اشکال‌ها را بر می‌شمرد و کلام شیخ را توضیح می‌دهد و سپس می‌گوید: آیا از خدا نمی‌ترسی که نافهمیده و نادانسته بر آن بزرگوار اشکال می‌کنی و به خیال خویش تفسیر نادرست می‌نمایی؟»

آن شخص می‌گوید:«گمان می‌کنم تو فخررازی باشی.» امام می‌گوید «گمانت

---

۱. ابن‌سینا: طبیعیات شفاء، ۱۹۸، چاپ تهران.

۲. شیرازی، ملاصدرا: الشواهد الربوبیة، ۱۹۵، چاپ دانشگاه مشهد «... وذلک یدل علی اضطرابه فی امر هذه القوی...»

۳. همانجا، ۱۹۶ «فقد اصاب الشیخ فیما قال فی الشفاء والقانون. وأخطا من ظن من الناظرین فی کلامه أنه متردد فی‌امر القوی ولم یفهم غرضه!»

درست است.»[1] صاحب **آثارالبلاد** از امام فخر به بزرگی و عظمت یاد می‌کند. همو از **ابن‌عساکر** به نقل از **ابوهریره** می‌گوید، که پیامبر فرمود:

خدای تعالی در هر قرنی کسی را بر می‌انگیزد تا **مجدد** آیین او باشد، آنگاه فخررازی را مجدد آغاز سده ششم معرفی می‌کند، چه مجددان را بدین طریق نام می‌برد:

پس از پایان سده اول عمربن عبدالعزیز، در سده دوم محمدبن ادریس شافعی، در سده سیم ابن سریج، در سده چهارم ابوبکر باقلانی، در سده پنجم امام ابوحامد محمد غزالی، و در آغاز سده ششم فخرالدین محمد بن عمر رازی[2]

از جمله آن کسان که در تعریف و بزرگداشت فخزرازی قلم فرسایی کرده و او را **یگانه زمان و فرید عصر و بی‌همتا** گفته‌اند، **ابن خلکان** است که این عبارت نمونه‌یی از آنهاست:

«مناقب وی بالاتر از آن است که به شماره در آید و فضایلش نه چندان که محدود و محصورش توان کرد». صاحب «روضات» پس از نقل عبارات ابن‌خلکان گوید: «پنهان نماند که آنچه صاحب **وفیات** در مدح این مرد و ستایش آثار او آورده بیان کننده جهت اتحاد او در مذهب، با فخر رازی است زیرا اصلا تعصب او درباره کسانی که متمایل به مذهب وی بوده‌اند، بسیار است بلکه بنای کتاب او بر آن است که مذهب شافعی را رواج بخشد[3]. اما آنطور که اهل تحقیق و نظر می‌گویند فخر رازی اهل تحقیق نبوده بلکه مدار تالیفات او برجمع و اجمال و تفصیل گفتار دیگران بوده و اکثر اشتهار او در بحث والزام خصم، بنابر این بوده که شخصی بداخلاق وبدزبان بوده و غالب اوقات طرف مقابل را که در اصطلاح مانع یا **مناقض** گویند، ناسزا گفته و اذیت می‌کرده و به سبب تقرب او در نزد پادشاه کسی قادر به مباحثه و مجادله با او نبود، و حتی آن گاه که با سلطان مباحثه می‌کرد خشن بوده ولیکن سلطان به احترام این که شاگرد وی بوده، تحمل می‌کرده است.»

«و نیز با آن که فخرالدین در فروع تابع شافعی و در اصول تابع ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری (درگذشته ۳۳۰ هـ. ق.) بوده، حتی به این دومی هم ابقا نکرده و او را هم به باد تهمت و انتقاد گرفته است و معروف چنین است که در مورد اشعری گفته:

---

۱. قزوینی، زکریای: آثار البلاد، ۲۱۷، چاپ بیروت.

۲. خوانساری: روضات الجنات، ۷۰۱، چاپ تهران.

۳. این انتقاد که خوانساری از ابن‌خلکان کرده، به خود او نیز وارد است، زیرا وی نیز اشخاصی را که سنی بودنشان مشهورست شیعی قلمداد کرده، و مانند نورالله شوشتری در مجالس‌المؤمنین، خود نیز شیعه تراش شده است!

اشعری مردی جاهل و مسکین بوده که همیشه در مذهب جاهلیت سرگردان مانده است.[۱]

و اما اغلب انتقادهایی که وی به حکمت حکیمان پیشین کرده مأخوذ از نوشته‌های ابوالبرکات بغدادی (وفات ۵۴۷ هـ. ق.) است و آنچه خود تصنیف کرده اغلب در علومی است که در آنها جاهل بوده و یا بصیرت نداشته است[۲]».

این ابوالبرکات که صاحب «روضات» از او نام برده همان: هبةالله بن ملکا ابوالبرکات یهودی بغدادی است که در اواسط سده ششم زندگی می‌کرده و در علوم یگانه زمان و در طب بسیار فاضل بوده است. در بغداد به کتب متقدمان و متأخران وقوف یافته و مطالعه کرده و آگاه شده و پس از فراغ از تحصیل و ممارست در خوانده‌های خود، کتابی پرداخته که آنرا المعتبر نامیده و در آن جز از قسم ریاضی، منطق و طبیعی و الهی را به‌شرح نوشته است. عبارات او در این کتاب فصیح و مقاصد وی در این راه صحیح است، چنان که یکی از مترجمان گفته:

«این کتاب بهترین کتابی است که در این روزگار در این موضوع نوشته‌اند.»[۳]

چون یکی از پادشاهان سلجوقی مریض شده او را به مدینة السلام خواسته و با طبابت وی شفا یافته، لذا او را مورد لطف و نوازش قرار داده و اموال و مراکب و عطایای فراوانش بخشیده است. گویند: چون ابوالبرکات به عراق برگشته شاعری ابن افلج نام او را هجو کرده و گفته است:

لنا طبیب یهودی حماقته — اذا تکلم تبدوفیه من فیه
یتیه و الکلب اعلی منه منزلة — کانه بعد لم یخرج من التیه

یعنی: ما را پزشکی است یهودی که حماقت او ـ آنگاه که تکلم می‌کند ـ از دهان وی آشکار می‌گردد. سرگردان است و بی‌راهه می‌رود و سگ در مرتبه و منزلت از او برتر است، تو گویی هیچ وقت از صحرای سرگردانی و حیرت، بیرون نخواهد شد.

چون ابوالبرکات این شعر را شنیده، جز اسلام آوردن چاره‌یی ندیده، و ناچار اسلام آورده است! ولی سخن درست اینست که وی در جنگ میان «المسترشدبالله» خلیفه و سلطان مسعود سلجوقی به اسارت نیروهای مسعود درآمد و از بیم جان اسلام آورد.

---

۱. همانجا، ۷۰۱، چاپ تهران «ان الاشعری کان رجلا جاهلا مسکیناً متحیراً فی مذهب الجاهلیة.»

۲. همانجا، ۷۰۱، چاپ تهران.

۳. ابن‌القفطی: اخبار الحکماء، ۲۴۵. «هواحسنُ کتاب صنف فی هذا الشأن فی هذا الزمان.»

ابن‌القفطی یک مورد از طبابت‌های مهم او را نقل می‌کند که حاکی از دقت نظر و تبحر اوست. چون زمان مرگش فرا رسید وصیت کرد که بر سنگ مزارش بنویسند:

«هذا قبر او حدالزمان ابی البرکات ذی‌العبر صاحب المعتبر.»

یعنی: این قبر یگانه زمان ابوالبرکات، صاحب معتبر است که در آن عبرت‌هاست.[1]

این‌که اغلب انتقادات امام فخررازی گرفته از ابوالبرکات یهودی است قبلا شهرزوری هم بدان اشارت کرده بود ولی باید دانست که: اولا اکثر مؤلفان و نویسندگان که کتاب و نوشته‌یی برای آیندگان باقی گذارده‌اند مورد استفاده معاصران و آیندگان قرار گرفته، و هیچ عیب ندارد که کسی کتابی بخواند و از مطالب آن در کتاب خود بیاورد زیرا اولاد تارو پود هر کتاب از اقتباسات مولف از دیگران و اضافاتی که خود دریافته و بر آن کتاب می‌افزاید، تشکیل می‌یابد. و هیچ کس ادعا نمی‌تواند کرد که من کتابی نوشته‌ام که در آن از آثار تحقیق و نتایج فکری دیگران مایه نگذاشته‌ام. وآنگهی اگر کسی بگوید که تمام انتقادات و ردهای فخررازی به عینه از ابوالبرکات اقتباس شده، بی‌دلیل، باور نمی‌توان کرد و شهرزوری و صاحب روضات بگفته خود دلیلی مقنع نیاورده‌اند، خوب گفته فیلسوف بزرگوار و نویسنده آزاده فرانسوی ولتر[2] (درگذشته ۱۷۷۸ م) که **«کتاب‌ها از کتاب‌ها به وجود می‌آیند».**

ثانیاً: بسیار متن‌های فارسی و عربی داریم که مؤلفی از دیگری نقل کرده و یا به‌عینه در کتاب خویش آورده و صاحب‌نظران نیز به اصل آن پی برده‌اند، ولی احتمال انتحال نداده‌اند، با آنکه مؤلف از کتابی که استفاده کرده نامی هم نبرده است، مانند بسیاری از عبارات «مقاصدالفلاسفه» امام غزالی (۵۰۵ ـ ۴۰۵) که عینا یا با مختصر تغییر از کتاب دانش‌نامه و نجات ابن‌سیناست و اگر بخواهیم در این موضوع بیشتر وارد شویم موجب اطاله کلام می‌شود.

عرض این جانب دفاع از فخررازی و دیگران نیست چه آن بزرگان از دفاع ما بی نیازند، مقصود این است که بعضی اوقات تعصب چشم حقیقت بینی افراد را مستور کرده، و از واقع بینی آنها مانع شده است.

از پیشینیان فخررازی، به غزالی علاقه و توجه مخصوص داشته و درو به چشم بزرگی نگریسته و چنانکه صفدی در ذیل وفیات ابن خلکان در ترجمه غزالی نقل کرده، در

۱. ابن‌القفطی: اخبار الحکماء، ۶ ـ ۲۴۴، چاپ مصر.

2. Voltaire.

حق غزالی گفته است که:

«کان الله جمع العلوم واطلع الغزالی علیها =گویا خدا همه دانش‌هارا جمع کرده و غزالی را بر تمام آنهاآگاه کرده است!»[۱]

۳.مؤلفات امام فخر. ـ از امام آثار بسیار ذکر کرده‌اند که ما مهم‌ترین آنها را در ذیل نقل می‌کنیم:

۱. تفسیر قرآن معروف به تفسیر کبیر که خود آن را «مفاتیح الغیب» نامیده است. امام تمام عجایب و شگفتی‌های علوم را تا روزگار خویش در آن گرد آورده است. در پایان گفتار، درباره این کتاب سخن خواهیم گفت.

۲. تفسیر قرآن معروف به تفسیر صغیر که خود آن را اسرارالتنزیل و انوار التأویل نامیده است.

۳. تفسیر سوره فاتحه که یک جلد جداگانه بوده، ولی ابن القفطی گوید که: در تفسیر سوره فاتحه، کتابی در ۱۲ جلد به خط ریز و کوچک خود نوشته است.

۴. **المطالب العالیة** در علم کلام. ولی ابن‌القفطی گوید: المطالب العالیة در حکمت است.[۲] ولی ظاهراً قول ابن‌القفطی اشتباه است چه این کتاب در مطالب کلامی بحث می‌کند و ما بعداً یک مسأله از آن را در همین بخش از لحاظ خوانندگان گرامی خواهیم گذرانید.

۵. **نهایةالعقول**؛ ۶. **کتاب الاربعین فی اصول الدین**؛ ۷. **المحصل**؛ ۸. **البیان والبرهان فی الردعلی اهل الزیغ و الطغیان**؛ ۹. **المباحث العمادیة**؛ ۱۰. **تحصیل الحق**؛ ۱۱. **تهذیب الدلائل**؛ ۱۲. **عیون‌المسائل**؛ ۱۳. **ارشاد النظار الی لطایف الاسرار**؛ ۱۴. **أجوبةالمسایل البخاریة**؛ ۱۵. **المعالم** در کلام ۱۶. **المحصول** در اصول فقه؛ ۱۷. **لباب‌الاشارات** در فلسفه که خلاصه اشارات شیخ رئیس ابوعلی سینا است و الحق امام در خلاصه کردن و پیراستن این کتاب هنر کرده است. این کتاب با اِشارات شیخ در سال ۱۳۳۹ بکوشش استاد محمود محمود شهابی در دانشگاه تهران چاپ شده است.

۱۸. شرحی بر **مفصل** علامه جارالله زمخشری (وفات ۵۳۸ هجری).

۱۹. شرح **وجیز** غزالی، که آن را تمام نکرده و فقط فصل عبادات و نکاح را در سه جلد پرداخته است.

۲۰. شرح **سقط الزند** ابوالعلاء معری فیلسوف و شاعر عرب (درگذشته ۴۴۹ هـ.ق.)

---

۱. ـ همایی، جلال: غزالی نامه، ۳۹۰، چاپ اول.

۲. تاریخ الحکماء، ۱۴۹، مصر.

۲۱. در طب شرح کلیات قانون.

۲۲. الجامع الکبیر الملکی.

۲۳. تعجیز الفلاسفه به فارسی.

۲۴. المباحث المشرقیه در فلسفه.

۲۵. الزبدة.

۲۶. جامع العلوم معروف به «ستینی» در تعریف و شرح ۶۰ علم از علوم.

غیر از کتاب‌های مزبور ابن‌القفطی در **تاریخ الحکماء** ۳۰ تألیف دیگر از امام فخر نام می‌برد که ما از نام بردن آنها تن می‌زنیم. ابن‌خلکان کتابهای امام را بسیار ستوده و گوید: «کتابهای او در زمان حیاتش در اغلب بلاد عالم منتشر شده بود و دانش‌پژوهان به تعلیم و تعلم مطالب آنها مشغول بودند.»

۲۷. شرح الاشارات.

۲۸. طریقة فی‌الخلاف

۲۹. کتاب فی مناقب الشافعی

۳۰. عیون الحکمة.

۳۱۲. شرح الاسماء الحسنی.[۱]

۴. **فخر رازی از نظرگاه ادب،** فخرالدین غیر از مراتب علمی و فلسفی بـه سـرودن شعر نیز می‌پرداخته، صاحب روضات یک رباعی و مرحوم هدایت در ریاض‌العارفین چـهار رباعی از او نقل کرده‌اند، که در زیر می‌آوریم:

درویشی جوی و روی در شاه مکن   وز دامــن فـقر دست کـوتاه مکـن
اندر دهن مـار شـو و مـال مـجوی   در چاه به زی و طـلب جـاه مکـن.

شگفت این جاست که با وجود این اعتقاد، فخرالدین شخصی متجمل و متمول بوده است. ابن‌القفطی رساله‌یی هم بنام «فی ذم الدنیا» = در نگوهش دنیا از امام یاد می‌کند که با مضمون این شعر بی‌تناسب نیست.

آن چهار رباعی که در ریاض العارفین آمده، بدین قرار است:

هر جا که ز مهرت اثری افـتاده است   سودا زده‌ای بـر گـذری افـتاده است
در وصل تو کی توان رسیدن کآنـجا   هر جا که نهی پای سری افتاده است!

* * *

۱. سبکی: طبقات الشافعیة، ۸۷/۸؛ خوانساری، روضات‌الجنات، ۲: ۷۰۲؛ ابن‌القفطی: تاریخ الحکماء ۶ـ۲۴۵.

کنه خردم در خور اثبات تو نیست و آرامش جان به‌جزمناجات تونیست؛
من ذات ترا به واجبی کی دانم داننده ذات تو، بجز ذات تو نیست.

* * *

هرگز دل من ز علم محروم نشد کم ماند زاسرار که معلوم نشد
بااین‌همه چون بنگرم از روی خرد معلومم شد که هیچ معلوم نشد

* * *

ترسم بروم عالم جان نادیده بیرون شوم از جهان جهان نادیده
در عالم‌جان چون روم از عالم‌تن در عالم تن، عالم جان نادیده[1]

و از اشعار عرب منسوب به او که با روحیات و عقاید وی نیز مناسبت دارد،

نهایة اقدام العقول عقال واکثر سعی العالمین ضلال
ارواحنا فی وحشة عن جسومنا و حاصل دنیانا اذی و وبال
و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوی ان جمعنا فیه قیل و قالوا
و کم من جبال قد علت شرفاتها رجال فزالوا والجبال جبال
و کم قدرأینا من رجال و دولة فبادوا جمیعاً مزعجین وزالوا[2]

یعنی: نهایت کوشش و اهتمام خردها پای بند شدن است و به بن‌بست رسیدن و بیش‌تر سعی جهانیان گمراهی است. جان‌های ما از آلودگی‌های جیم همواره در غفلت است. و حاصل زندگانی دنیا، جز آزار و گناه چیزی نیست. از آن همه بحث‌ها. جدال‌های طولانی برای زندگانی خود چیزی گرد نکردیم، جز اینکه انبار ذهن را از قیل و قال دیگران آگندیم... تا پایان.

خوانندگان محترم در مطالب گذشته ملاحظه فرمودند که جماعتی از اشراقیان و صاحب‌نظران امام فخر را به باد ملامت و سرزنش گرفته و متهمش ساخته‌اند که اهل شک و تردید بوده و پای‌بند اصول عقلی و روش منطقی متبع حکما نبوده است حتی گروهی از بزرگترین دانشمندان او را «امام المشککین» نامیده‌اند. حال بهتر است مطلب را بیش‌تر مورد بحث قرار دهیم:

آنان که در فلسفه و ادبیات و نتایج فکری اقوام و ملل عالم مطالعه و تتبع کرده‌اند، و بویژه تا حدود امکان خودشان، در ادبیات ایران و علوم عقلی اسلام، بررسی و دقت

۱. خوانساری: روضات، ۷۰۲؛ هدایت، رضا قلیخان: ریاض العارفین، ۲۰۴، چاپ تهران، ۱۳۱۶ هـ.ش.
۲. ابن‌ابی اصیبعه: طبقات الاطباء، ۴۶۲، چاپ بیروت، سبکی: طبقات الشافعیة، ۹۶/۸.

کرده‌اند می‌دانند که همه روشنفکران و صاحب‌نظران، کم و بیش چهار طبقه بیش نیستند:

گروه اول فطرة شاعر و پر شور و پر حرارتند، و می توان قریب به یقین گفت که در علم سطحی‌اند، بیشتر پای‌بند احساسات و الهامات دل‌اند و در بحر خیال و توصیف زیبایی‌ها و تشریح و تحلیل حالات درونی غوطه می‌زنند و اغلب اهل عقیده‌اند و به عقل ومنطق اجازه مداخله در دین نمی‌دهند و می‌گویند: که حقیقت جز پیروی از اصول و مبادی دینی چیزی نیست:

محال است سعدی که راه صفا   توان رفت جز در پی مصطفی [1]

گروه دوم طبقه‌یی هستند که در عالم جز خدا هیچ نمی‌بینند و همه اشیاء و اجسام جهان هستی را برآمده از هستی خداوندی می‌دانند و بلکه عین او، و شعر سعدی را بدین‌سان می‌خوانند:

«عاشقم بر همه عالم، که همه عالم اوست.»

این طایفه که عارفان و صوفیان و واصلان بارگاه حقند، چون همه چیز را مظهر جمال حق می‌بینند البته خیرانگار [2] و نیک بین‌اند. در نظر این گروه، جهان ما با آن‌که جباب روی آب را می‌ماند، ولیکن باز بهترین عوالم ممکن است و بهتر از این نتواند بود، زیرا اصل و مبدأ عالم نور مطلق و خیر محض است و البته از نور مطلق و خیر محض جز خیر و نور پدیدار نشود. پس جهان و هر چه در او هست از مظاهر طبیعت گرفته تا افعال و آثار بندگان، جملگی خیر است و برای بدبینی و شرانگاری محملی وجود ندارد.

گروه سوم خلاف گروه اول و دوم، مردمی بدبین‌اند، ترشرویی و تاریک بینی و ناله و شکایت، وصف حال عمومی آن‌هاست. به یک عبارت گفت: اینان بدبین‌اند و جهان هستی را از سر تا پا و از پایین تا به بالا پر از غم‌ها، اندوه‌ها، ناکامی‌ها، نامرادی‌ها، گریه‌ها، هجران‌ها و غیر آن می‌دانند و مایه اصلی عالم وجود ار آگنده از مصائب می‌پندارند و اگر درست بنگری و دقیق‌شوی می‌بینی: از مردن جوانان و بیچارگی ابنای بشر بیش‌تر متاثرند و همیشه در باطن گرفتار استدلال‌های پیچ در پیچ هستند که اغلب بی‌نتیجه و یأس‌آور است.

تکیه این جماعت بر عقل است و منطق، بیش‌تر این جماعت اهل علمند و در اندوختن دانش و آگاهی زحمت بسیار کشیده‌اند و شبها در بستر خواب از این پهلو بدان

---

۱. سعدی: کلیات، ۲۱۹، چاپ فروغی.

2 . Optimist

پهلو غلتیده‌اند تا مشکلی را حل کنند و یا جمله‌یی را بفهمند، و از خصوصیات کسب علم یکی خستگی و زده‌شدن و سرگردانی و سرانجام شک و حیرت و تردید است. البته بوده‌اند و هستند گروهی اندک که با یک پیاله از این صهبای دُرْدآلوده مست شده‌اند بدانسان که دامنشان از دست رفته است. از سر این گروه باید گذشت که اینان نه عالمند بل متهم به علم‌اند! اما آن گروه که عظمت کار را می‌دانسته‌اند و با قدمی راسخ پای در راه نهاده‌اند، اگر چه در اول دانش‌اندوزی، برای آن‌ها فریبنده بوده ولی کم‌کم که پیش رفته‌اند و به شناوری و غواصی پرداخته‌اند، دیده‌اند که راه به جایی نمی‌توان برد و دانسته‌اند که هنوز ندانسته و مجهول بسیار است و آنچه انسان از طبیعت و اسرار وجود خویش دریافته، در برابر آنچه هنوز در نیافته و مهر مجهولی بر خود دارد، مصداق صفر دارد در مقابل بی‌نهایت. از این‌رو گر جرأتی یافته‌اند بسان پورسینا گفته‌اند:

تا به جایی رسید دانش من تا بدانم همی که نادانم [۱]

اما حیرت و سرگردانی که نشان بارز این‌گروه است و مشاهده مظاهر عدم و نیستی هیچ وقت از آن‌ها جدا نمانده است و اغلب چون خیام و ابوالعلاء معری با بدبینی و یأس گلاویز بوده‌اند، خیام می‌گوید:

آنانکه محیط فضل و آداب شدند در بزم کمال شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند برون گفتند فسانه‌یی و در خواب‌شدند

گروه چهارم کسانی هستند که خصوصیات طبقه اول و سوم را با هم دارند یعنی سخن آن‌ها هم متکی به علم و حکمت است، و هم چاشنی‌زده از شور و حال و مشتی و عشق.

این طبقه البته بدبختی‌های بشر را به عمق طبقه سوم در می‌یابند، و مانند آن گروه نیز در وصف این مظاهر ناکامی‌ها و بدبختیهای بشر چیره دست و ماهرند لیکن بر ریش طبیعت تف سر بالایی می‌اندازند و از راه دیگر می‌روند. اگر از میهن خودمان مایه بگذاریم، هم نظیر خیام فیلسوف و حکیم‌اند و هم چون سعدی پرشور و عشق پیشه. لیکن چون از حکمت و فلسفه سرخورده‌اند به شعر و شور و مستی روی آورده‌اند. خیام با کمال تحیر و حیرت می‌پرسد:

اجزای پیاله‌یی که در هم پیوست بشکستن آن روا نمی‌دارد مست
چندین سرودست نازنین از سر دست با مهر که پیوست و به کین که شکست!؟ [۲]

---

۱. این شعر از شهید بلخی است، و به نام ابن‌سینا معروف شده است.

۲. شعر معروف علامه محمود بن عمر الزمخشری (وفات ۵۳۸ه.ق.)

ادامه پاورقی در صفحه بعد

لیکن حافظ همین مضمون را در قالبی دلپذیرتر و شورانگیز می‌ریزد و تلخی این حقیقت را از کامن شنونده و خواننده زایل می‌کند:

بـا صبا در چـمن لاله سـحر مـی‌گفتم — که شهیدان کی‌اند این همه خونین کفنان؟
گفت: حافظ من و تو محرم این رازنه‌ایم — از می لعل حکایت کن و شیرین دهـنان

مقصود بیان شعر و شاعری نبود. خواستم بگویم اغلب آنان کـه بـه یک جـرعه از سرچشمه دانش سرآب نشده‌اند و در پی علم و دانش رفته‌اند و عظمت مـجهولات را در برابر معلومات خویش دریافته‌اند، حیرانی و نگرانی باطنی به آن‌ها دست داده، واین تنها صفت خیام و ابوالعلاء و فخر رازی یا آناتول فرانس و شوپنهاور نـیست. شـرح حـال و ترجمه احوال اغلب بزرگان مشحون از این نگرانی‌هاست و حیرانی‌ها.[1]

آن چند بیت هم که از امام فخر نقل کردیم نشـان دهـنده روحـی حـیران و جـانی سرگردان است که البته راه به جایی نبرده است. از این‌رو، برخی از انتقادهای بزرگان علم یا ارباب دیانت از بزرگی مقام وی نمی‌کاهد بلکه معلوم می‌دارد مجهولی دارد و نتوانسته پی به حقیقت آن ببرد و اقرار بدن ضعف اگر هنرنیست عیب هم نیست. زیرا که از قـدیم گفته‌اند: «نمی‌دانم نیمی از دانش است».

روح بدبینی و یأس در آثار او نیز به چشم می‌خورد و این نکته را استنادهای او به اشعار ابوالعلاءمعری (وفات ۴۹۹ هـ.ق.) نیز تأیید می‌کند. زیرا هم در تفسیر کبیر و هم در آثار دیگرش پس از بحث دراز در مطلبی، سخن را با یک یا دو بیت از اشعار وی بپایان می‌برد.

۵. **عقیده ابن‌خلدون درباره امام فخر،** ابن‌خلدون (درگذشته ۸۰۸ هـ.ق) مورخ و فیلسوف نامدار تونسی در کتاب بسیار نفیس خود **مقدمه تاریخ** فصلی مشبع و مفید در علم کلام آورده و پس از دقت و موشکافی و اظهار نظر درباره این علم و مسایل آن می‌گوید: تا

ادامه پاورقی از صفحه قبل
را بیاد می‌آورد که گوید:

العلم للرحـمن جـل جـلاله — وسواه فی جـهلاته یـتغمغم
مـاللتراب و للـعلوم و انـما — یسـعی لیـعلم أنـه لا یـعلم!

(حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۱۲۹/۱۹؛ بهائی: کشکول، ۳۲/۱، کتابفروشی. ادبیّه).

۱. برای اطلاع بیشتر از این بحث، نگاه کنید به بحثی در تصوف، به‌قلم مرحوم دکتر قاسم غـنی تـهران ۱۳۳۱ هـ.ش. (از انتشارات مجلهٔ یغما).

دوره **امام الحرمین اوالمعالی جوینی**، مباحث کلامی با مطالب فلسفی درهم آمیخته بود تا اینکه امام ابوالمعالی در این راه کتاب شامل خویش را املا کرد و سخن را در آن به نهایت رسانید و شرح و تفصیلی هر چه تمامتر از این علم بداد و فصول و مسائل آن‌ها را مرتب و مدون کرد. سپس آن را در کتاب ارشاد خلاصه کرد، و مردم در اصول عقاید خویش آن را به منزله امام و مستند خود قرار دادند. پس چون علوم منطقی انتشار پیدا کرد و در اطراف و اکناف ممالک اسلامی پراگنده گشت، مردم به خواندن و فهمیدن آن مشغول شدند و از اینجا بود که کم‌کم میان فلسفه یونانی و کلام اسلامی امتیاز پیدا شد و مباحث و مسایل آن دو از هم دیگر جدا گشت.

سپس می‌گوید: و نخستین کس که در این راه، به‌طور مستقل و با دقت نظر کتاب نوشت و توانست اصل بالا را در تألیفات خود رعایت کند، امام **ابوحامد غزالی** بود، و تنها کسی که پس از او به‌طرزی صحیح از او پیروی کرد امام **فخرالدین رازی** معروف به **ابن‌خطیب** بود.

اما پس از وی باز چندی این اختلاط و آمیزش پیش آمد، چه بیش‌تر عالمان به فلسفه مشغول شدند و یا اصطلاحات کلامی را در فلسفه و اصطلاحات فلسفی را در کلام وارد ساختند. در صورتی که مباحث این دو علم از هم جداست. متکلم، در حقیقت حارس و نگاهبان اصول عقاید مردم است و می‌کوشد اصول عقاید را از نظرگاه دین و با اتکاء به عقل تحکیم کند. اما فیلسوف به حقایق اشیاء نظر دارد و صحبت از این دارد که ما کجا بوده‌ایم و کجا هستیم و چرا هستیم و به کجا می‌رویم؟ و هیچ الزامی ندارد که از دین و مبادیء دینی پیروی کند، و چون این مباحث مخلوط شده است از این‌رو، رد نوشتن بر معارضان و مخالفان دین مشکل شده، **لیکن هرکس بخواهد بر فیلسوفان و مخالفان اسلام رد بنویسد، لازم است که به کتاب‌های امام محمد غزالی و امام فخر رازی بنگرد و در معنای کتاب‌های این دو تعمق کند.** زیرا اگر چه در این کتاب‌ها مخالفت‌هایی با اصطلاحات قدیم دانشمندان کلام ــ که مصطلحات و مسائل آن‌ها محدود و قلیل بوده ــ به چشم می‌خورد اما از اختلاط مسائل و التباس موضوعات خبری نیست و مسایل کلامی به مطالب فلسفی آمیخته است.[1]

---

۱. «من اراد ادخال الرد علی الفلاسفة فی عقایده فعلیه بکتب الغزالی و الامام ابن خطیب فانهاوان وقع فیها مخالفة للاصلاح القدیم، فلیس فیها من الاختلاط فی المسائل و الالتباس فی الموضوع...» (ابن‌خلدون: مقدمه، ۱ – ۵۲۰، چاپ بغداد).

۶. امام و فرقه‌های دیگر

پیش از این هم گفتیم امام در سخنوری و ایراد خطابه بسیار زبردست بود، و سخنان او از چاشنی کلام و صوفیگری و فلسفه و اشعار شاعران بزرگ خالی نبود، و نیز گفتیم که وی در فروع دین مذهب شافعی داشت. از این‌رو، روزگار او مجالی بود برای پیشرفت کار شافعیان و رواج عقاید ایشان. محمدبن عنین که پیش از این از یاد کردیم در آغاز مدیحه خود از امام فخز و قدرت او در کوبیدن غیر شافعیان از متکلمان و فقیهان ـ می‌گوید که:

«با وجود او همه بدعت‌های چندین صد ساله فرو مرد، چنانکه دیگر جلاء و روشنی نتواند یافت، اسلام [یا مذاهب ابوالحسن اشعری و محمد بن ادریس شافعی] به وجود او به برترین درجات ممکن رسید. و ادیان دیگر همه پست و خوار گشتند...» امام فخر با مایه فراوان علمی و نیروی بیان و وابستگی به دیوان برای داعیان مذاهب دیگر مجالی برای عرض عقیده و بیان حقایق ایمانی خود نمی‌داده است. ولی آنها نیز بکار نمی‌نشستند، و او را آزار می‌رسانیدند. یکی از این گروه، کرامیان بودند که سرانجام از دست زبان او بتنگ آمدند و در طعامش زهر ریختند که بنظر گروهی از امام بسبب همین مسمویت درگذشت.

از داستانهای عجیب امام کرامیان یکی دیگر این بود که: نامه‌هایی چند پر از دشنام و بدگویی نوشتند و بر منبر او نهادند و چندین‌بار این‌کار را تکرار کردند. امام سرانجام از این کار سخت برآشفت و نامه‌یی را برفراز منبر برای شنوندگان خود خواند آنگاه در جواب کرامیان گفت:

در این نامه‌ها به پسر من نسبت بدکاری داده و زنم را و غلامم را نیز بدکاره قلمداد کرده‌اند. اگر این نسبت‌ها درست باشد باید بگویم: پسرم جوان است و جوانی شعبه‌یی از دیوانگی است ولی امیدوارم از آن کار بد باز آید و توبه کند؛ اما زنان و غلامان را امانت کمتر باشد مگر خدا آنها را از بدکاری نگاه دارد. با وجود همه اینها در این نامه از پسر یا زن یا غلام من‌طلبی نیامده بود دال براینکه بگویند: خدا جسم است، و یا او شبیه آفریدگان خویش است، و یا خدا دست و پا و خواهش نفسانی دارد. شما انصاف دهید که کدام یک از ما راه یافته‌تر است![1]

اسمعیلیان یا باطنیان نیز از او دلخون بودند و از نیش زبانش به تنگ آمده بودند تا اینکه امام چند روز پیاپی در درس خود اظهار کرد که: این ملاحده برای دسترسی عقاید خود برهان قاطعی ندراد. یک اسمعیلی مأمور شد و بحلقه درس و به گروه شاگردان امام

۱. سبکی: طبقات الشافعیة، ۸ / ۸۹.

پیوست و پیوسته در تقرب می‌افزود. روزی به امام گفت: سؤالی محرمانه دارم. و امام را به کتابخانه خصوصی برد، و او را به‌چالاکی تا بالای سر برداشت و برزمین نهاد و کاردی از لای کتاب برکشید و بر گلوی پیرمرد امام نهد و گفت: **این برهان ماست!** ترا نمی‌کشم، اما باید قول بدهی که پس از این از اسمعیلیان بدنگویی... امام با منت پذیرفت و از فردا در بحث جانب احترام و مماشات پیش گرفت.

روزی یکی از شاگردان از امام پرسید:

ـ مگر در اصول عقاید استادی در باب اسمعیلیان تغییری حاصل شده است؟

امام گفته: البته، زیرا برهان قاطع آنها را در دستشان دیده‌ام[1]!

بخش دوم

۷. اندیشه‌های فلسفی

کتاب‌های امام در سادگی نظیر ندارد و در استواری عبارات و صحت مطالب آن‌ها نیز جای شک نیست، و در نظر محققان ارزش بسیار دارد. جز این که در این کتاب‌ها بعضی عقاید ابراز کرده و مطالبی گفته که هم خلاف عقاید جمهور مردم بوده و هم مخالف نظرات حکیمان بزرگ. ما در زیربه‌طور اجمال به چند مسأله مهم که معروف اهل علم هست، و امام در آن با حکیمان دیگر اختلاف دارد اشاراتی می‌کنیم:

الف ـ یکی از آن مسایل، مسأله **علم** است.

پیش از همه باید دانست که «علم» در اصطلاح بیشتر حکمیان یونان و اسلام یکی از کیفیات نفسانی است. این گروه چون بخواهند از مطالب مذکور به‌حص کنند در دو مقام از آن بحث کنند:

نخست در اینکه: علم از چه مقوله است و حقیقت آن چیست؟

دوم: در اینکه علم چگونه حایل می‌شود یعنی چطور می‌شود که صورت اشیاء خارجی در ذهن آدمی ارتسام می‌یابد. برخی از حکیمان اسلام را اعتقاد بر این است که علم از مقوله «فعل» است یعنی علم زمانی حاصل می‌گردد که نفس آدمی بر سبیل تدریج روی امور و اشیاء خارجی تأثیر نماید و تأثیر ذهن در شیء خارجی خد و تعریف فعل است.

---

۱. همدانی، فضل الله: جامع التواریخ، ۷۳ ـ ۱۷۰، چاپ تهران.

جماعتی دیگر علم را از مقوله انفعال می‌دانند و می‌گویند: علم زمانی در نفس ناطقه انسانی حائل می‌شود که ذهن از امور خارجی و موجودات جهان بیرون متأثر شود. و می‌دانیم که تأثر از شیء خارجی حد و تعریف انفعال است.

اما امام فخر، خلاف این عقاید معروف، گوید: علم، از کیفیات نفسانی نیست: نه مقوله فعل است و نه از مقوله انفعال، بلکه علم از مقوله اضافه یا «نسبت» است. یعنی علم برای آدمی وقتی دست می‌دهد که نفس ناطقه انسان با شیء خارجی نسبتی پیدا کند. بحث در حقیقت علم و پیدا کردن قول واقعی و صحیح در این مورد خود تحقیقی جداگانه می‌خواهد و مقالتی دراز. صدرا هم در اسفار بحثی عمیق در این موضوع کرده و معتقد شده که علم از اقسام وجود است و چون وجود تحت هیچ یک از مقولات جوهر و اعراض در نمی‌آید. از این‌رو، علم نه از مقوله جوهر است و نه از مقولات عرضی. فعلا ما از این مطلب می‌گذریم.

صحبت ما در این بود که امام فخر علم را از مقوله اضافه می‌داند، باید دانست که حکیمان اسلامی این قول فخزرازی را به چند دلیل نمی‌پذیرند و مخدوش می‌دانند

اولا: اگر علم از مقوله اضافه باشد یعنی نسبت به نفس باشد با شیء خارجی باید علم شخص به‌نفس خود حاصل نشود، زیرا همانطور که او معتقد است و ما هم می‌دانیم اضافه نسبت میان دو چیز است و در این مورد بیش از یک چیز که همان نفس آدمی باشد، چیز دیگری نیست؛ دو دیگر آنکه اگر علم اضافه باشد علم به معدومات محال و ناممکن می‌نماید؛ سه دیگر آنکه اگر علم از مقوله اضافه باشد، باید اول دو طرف حاصل باشد، و حال آنکه در علم فعلی خلاف آن مشهود است. زیرا نخست علم و بعد از آن معلوم حاصل می‌گردد. بعضی از محققان احتمال داده‌اند که شاید مراد فخر رازی از اضافه، اضافه اشراقی نفس به معلومات خارجی باشد که در این صورت راهی بدهی است و معقولیت دارد، اما به نظر این جانب این قول با روش تحقیق و مطالعات فخررازی سازگار نیست، با آنکه در تصوف و مباحث اشراقی نیز دستی داشته است.

* * *

ب: یکی دیگر از مسایلی که امام با دیگران در آن اختلاف دارد مسأله تصدیق است. بدین معنی که علم یا تصوری است ساده یعنی حکمی با آن نیست؛ یا اینکه تصدیقی است که عبارت از حکم باشد به ایجاب یا به سلب.

اما امام فخر گوید: تصدیق عبارت از حکم تنها نیست، بلکه مجموع تصور محکوم

علیه و محکوم به و نسبت حکمیه، تصدیق را ایجاد می‌کند. به عبارت فنی، حکیمان دیگر این تصورات سه گانه را شرط حکم می‌دانند ولی امام آنرا شطر حکم یعنی جزو آن. و از این‌جا است که مرحوم سبزواری در منظومه منطق می‌گوید:

الارتسامی من ادراک الحجا   اما تصور، یکون ساذجا...

اوهو تصدیق هوالحکم فقط   و من یرکبه فیرکب الشطط

یعنی: آن چه از ادراک حجا [= عقل] در نفس انسان مرتسم می‌شود یا تصور است که ساده و بی‌حکم می‌باشد و یاتصدیق است که فقط حکم است و آن‌کس که تصدیق را مرکب از شروط سه‌گانه به اضافه حکمی دانسته مرتکب اشتباه شده است[۱] و از جمله اخیر مراد او امام فخر رازی است.

* * *

ج: حکیمان و عارفان و اهل تحقیق [= صوفیان واشراقیان] بحث دارند در این که آیا: ملک افضل است یا انسان. غالب حکیمان و عارفان برآنند که انسان افضل و اشرف از ملک است چنان که خواجه نصیرالدین طوسی گفته:

«الانبیاء افضل لوجود المضاد = یعنی: پیامبران برتر از فرشتگان‌اند بسبب آنکه در آنها هم عقل و هم شهوت است.» ولی با نیروی ایمان و اتصال به مبداً، شهوت خویش را منکوب و سرکوب کرده و به تمکین و جاه از ملک در گذشته‌اند. و حال آن که فرشتگان، وجودشان مخمر از عقل و نور است و جز نیکی نتوانند کرد.

حدیثی هم از پیامبر نقل کرده‌اند که می‌گوید:

«خدای بزرگ فرشتگان را آفرید و به آنها عقل عطا کرد و چهارپایان را آفرید و شهوت را در وجود آنها جایگزین کرد. سپس آدمی زادگان را آفرید و در وجود آنان هم عقل و هم شهوت گذاشت. حال اگر عقل او بر شهوتش غالب آید، برتر از فرشتگان است و آن کس که شهوت وی بر عقل او غالب آید که از چهار پایان پست‌تر است.»[۲]

سر حلقه واصلان مولانا جلال‌الدین بلخی در این معنی گوید:

در حدیث آمد که یزدان مجید   خلق عالم را سه گونه آفرید

یک گره خود جمله عقل‌وعلم وجود   آن فرشته است و نداند جز سجود

---

۱. سبزواری، هادی: شرح منظومه، ۷، چاپ ناصری؛ خوانساری، محمد: قوانین منطق صوری ۱/۱ ـ ۷ ـ ۳۰ ـ ۲۸، تهران، ۱۳۴۶ ه.ش.

۲. سیوطی: الجامع الصغیر، ۱۹۲/۱، قاهره، ۱۳۲۵ ه.ق.

نیست اندر عنصرش حرص و هوی — نــور مطلق زنده از عشق خدا
یک گــروه دیگــر از دانش تــهی — هـمچو حـیوان از عـلف در فـربهی
او نــبیند جز کـه اصطبل و عـلف — از شـقاوت غـافل است و از شـرف
ایـن سـوم هست آدمـی زاد و بشـر — از فــرشته نــیمی و نــیمی ز خـر
نـیم خـر، خـود مـایل سـفلی بـود — نــیم دیگــر مــایل عــلوی بـود
تــا کـدامـین غـالب آیـد در نـبرد — زین دو گانه تا کـدامـین بـرد نـرد!
عقل اگر غالب شود پس شد فـزون — از مــلایک ایــن بشـر در آزمـون
شهوت ار غالب شود پس کمتراست — از بهایم این بشـر ز آنک ابـتر است
آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب — وین بشر با دو مخالف در عذاب...[1]

و سنائی می‌گوید:

در تو هم دیوی است و هم ملکی — هم زمینی به قـدر، هـم مـلکی
ترک دیوی کـنی مـلک بـاشی — در شرف برتر از فـلک بـاشی[2]

می‌بینید مولوی وسنائی نیز آدمی‌زاده را بشرط تقوی و رعایت اصول انسانی برتر از فرشته می‌دانند.

اما امام فخر خلاف حکیمان و بسیاری از متکلمان قایل است به این که: فرشتگان برتر از پیامبران و آدمیانند. درکتاب **المطالب العالیة** بیست دلیل عقلی و نقلی آورده که نقل و بحث در تمام آنها چندان مفید فایده نیست. برای نمونه دلیل بیستم راکه مهمترین دلیل هم هست ترجمه می‌کنیم:

«فرشته داناتر از بشر است و داناتر، بی شک برتر نیز هست. اما بیان این که فرشته داناتر است از دو راه ممکن است:

نخست این که محمد(ص) از جبرئیل می‌آموخت چنان که در قـرآن گـفته: «عـلمه **شدید القوی**»[3] و معلم از نظرگاه دانش بیش‌تر از متعلم است.

دوم این که علوم دینی بر دو قسم است:

علم اصول و علم فروع، در مورد **علم اصول** باید گفت کـه مـحال است جـبرییل و محمد(ص) در آن قصور داشته باشند، چه این تقصیر، موجب جهل به خداوند است و در مورد این هر دو نفر محال است. ولیکن علم به کیفیت مخلوقات خدا و حصول عـلم بـه

---

۱. مولوی: مثنوی، ۳۶۳/۴، چاپ علاءالدوله.
۲. مثنوی‌ها، ۱۱۳، مدرّس رضوی.
۳. قرآن، آیه ۵ سورةالنجم (۵۳).

عجایب و غرایب و کرسی و لوح و قلم و بهشت و دوزخ و طبقات آسمان‌ها و اجرام اختران، جبرییل را جملگی این امور قابل رؤیت هست و او احوال طبقات عناصر و مراتب معادن و گیاهان و جانوران و اوضاع دریاها و کوه‌ها و صحراها را می‌بیند، و این بدان سبب است که مسکن وی در آسمان‌ها است و تمام این امور را می‌توان مشاهده و ملاحظه بکند و همه فرشتگان که بر ایت جایگاه‌ها گمارده و موکل‌اند، در این راه او را پیروی می‌کنند. پس ثابت می‌شود و شکی باقی نمی‌ماند که علم وی را، با علم و آگاهی هیچ بشری ــ در این مورد ــ وجه نسبتی وجود ندارد.

و اما علم فروع ــ باید دانست که این علم جز به طریق وحی حاصل نمی‌شود و به ناچار این علم برای محمد(ص) و سایر پیامبران، جز به واسطه جبرییل ممکن نیست، و آنگهی محمد(ص) جز به شریعت خویش ــ چنانکه باید ــ به شرایع دیگر آگاه نیست و به شرایع آسمان‌ها و عرش و کرسی و لوح و قلم نیز واقف نیست. و بالعکس جبرییل به تمام امور آگاهی کامل دارد پس ثابت می‌شود که در علم اصول و فروع هیچ مناسبتی میان بشر و فرشته، یا پیامبر و جبرییل نیست و از اینجا لازم می‌آید که جبرییل برتر و داناتر باشد.»[1]

این قول امام فخر بود. اما دیگران چه گفته‌اند؟ از مولاناجلال‌الدین بشنوید.

احمد ار بگشاید آن پر جلیل   تا ابد مدهوش ماند جبرییل[2]

* * *

چند رساله از امام به زبان فارسی نقل می‌کنند که اخیراً چاپ هم شده. در این رسایل فخر رازی بیان مطلب‌های مشکل را بزبان فارسی، خوب از عهده بر آمده و دقت کرده است. پیش از این از کرامیه و عقایدشان به اجمال یاد کردیم. حال گوییم: بیشتر مطالب این رساله‌ها در رد برکرامیان و اسمعیلیان است. به عنوان مثال از این رسایل یک دلیل او را که در نفی مکان و جهت از ذات باری تعالی است و در آن روی سخن امام با کرامیان است، نقل می‌کنیم:

«... و جماعتی می‌گویند که هر چه موجود است، او را شکلی و مقداری و حدی باید، و هر چه چنین نبود، او خود موجود نبود. بدان که این سخن باطل است و بر بطلان این سخن ما را دلایل بسیار است. برهان نخستین آن است که هیچ شک نیست که زیدو عمروو جمله اشخاص انسانی در معنی حقیقت انسانیت یکی‌اند و تفاوت که هست به صفات

---

۱. چهارده رساله، ۱۹۳، چاپ دانشگاه، ۱۳۴۳ هـ.ش.، به کوشش سید محمد باقر سبزواری؛ و بهائی: کشکول، ۱۷۸/۲، چاپ کتابفروشی ادبیه تهران.

۲. مثنوی، ۴۲۵/۴، چاپ علاءالدوله.

دیگر است ماورای معنی انسانیت که قدر مشترک است. و چون این معلوم شد گوییم: آن معنی که حقیقت انسانیت است و او یک معنی است، اگر گویی کوتاه است، باید کـه دراز انسان نبود و اگر گویی دراز انسان است باید کوتاه که کوتاه انسان نبود، و اگر به شرط آن حقیقت آن بود که بیرون عالم باشد باید که آنچه اندرون عالم باشد، انسان نبود؛ و اگر شرط آن حقیقت آنست که اندرون عالم بود باید که بیرون عالم انسان نبود.و چون هم دراز و هم کوتاه و هم داخل عالم و هم خارج عالم، انسان است نه دراز است و نه کوتاه و نه خارج عالم و نه داخل عالم. پس درست شد که ما حقیقتی معلوم می‌توانیم کرد که آن حقیقت را شکل معین و مقداری معین و مکانی معین نبود پس آنچه خصم گفت:

هر چه او را شکلی معین و مقداری معین و حیزی معین نبود او موجود نبود، این سخن، باطل است.»[1]

۸ نکاتی از تفسیر امام فخر

تا روزگار امام، وحتی تا این اواخر هیچ تفسیری سراغ نداده‌اند کـه مـفصل‌تر از تفسیرکبیر او باشد.

اما روش تفسیر امام که مورد اعتراض عده‌یی قرار گرفته، به‌سبب آنست که: جابجا افکار حکیمان و فیلسوفان و متکلمان و طبیعت‌شناسان را نقل، و سپس تأیید یا رد کرده است. یکی از محققان اهل تفسیر در این باره می‌گوید:

«... اما امام فخررازی کتاب خود را از سخنان حکیمان و فیلسوفان کرده، و از سخنی به‌سخن دیگر رفته ـ چه سخن از سخن می‌شکافد ـ به‌حدی که ناظر در این کتاب بشگفتی می‌افتد، و از خود می‌پرسد که آیا در علم تفسیر به این درازی سخن می‌گویند، و اصلا به این مباحث نیازی هست؟ از این‌رو برخی از ظرفاء گفته‌اند: در تفسیر امام همه چیز است مگر تفسیر!»[2] و یکی از نکته سنجان به‌زبان پارسی گفته است:

بیهوده سخن به این درازی   تـفسیرِ کـبیر فـخر رازی!

برخی گفته‌اند: در این تفسیر امام تا سوره روم یا سوره عنکبوت پیش رفته، وآنگـاه

---

۱ . چهارده رساله، چاپ دانشگاه، ۱۹۵، چاپ آقای سید باقر سبزواری. «امام فخر» درباره این مـوضوع، در تفسیر کبیر مفصلا بحث کرده است. طالبان نگاه کنند به همانجا، ۲ـ ۱۷۰ـ۱۶۶؛ ۲/۲۳۸ـ۲۱۵؛ ۶/۲۷ـ۳۳، چاپ مصر. مبطعة البهية، ۱۹۳۴.

۲ . طبرسی: مقدّمهٔ مجمع البیان، ۶/۱، چاپ صیدا، ۱۹۵۴: «فیه کل الشیء الاالتفسیر.»

شاگردش شمس‌الدین ابن الخوئی آنرا به‌پایان آورده و تکمیل کرده[۱] و گروهی گویند: خود امام آنرا تکمیل کرده، با مراجعه به آثارِ دیگر امام از جمله الاربعین فی اصول‌الدین ثابت می‌شود که همهٔ تفسیر ریختهٔ قلم خود امام است[۲]

از این نکته که بگذریم، باید بگوییم که امام در تفسیر خویش در بیان مطالب دینی و تلفیق آن‌ها با احادیث نبوی هنذ را بحد اعجاز رسانیده، و گذشته از اینکه در نهایت جزالت نوشته، سادگی و سهولت را فرو نگذاشته، و هر کا که لازم دیده یک مطلب را چندین بار تکرار کرده است، زیرا تکرار بنظر وی سبب جایگزینی مطلب در ذهن می‌شود.[۳] همچنین برای بیان یک مفهوم از الفاظ مختلف سود جسته و آنرا مایه فصاحت دانسته است.[۴]

اینک نمونه‌هایی از تفسیر برخی آیات را در زیر نقل می‌کنیم تا دقت نظر و وسعت آگاهی او بیشتر معلوم گردد، و نیز بر برخی از عقاید ویژه او اطلاع حاصل شود.

جهان یکی نیت

در تفسیر «رب العالمین» گوید: **عالمین** عبارت است از همه موجودات، جز خدا. و همه آنها منقسم بر سه قسم است: ۱. متحیزات؛ ۲. مفارقات؛ ۳. صفات.

اما متحیزات، یا **بسائط** است یا **مرکبات**. بسائط عبارتست از: افلاک، اختران، امهات. اما مرکبات عبارت از **موالید ثلاثه** است. ولیکن باید دانست که دلیلی نیست که جسم منحصر در این سه قسم باشد، و این به‌دلیل آنست که در جای خود ثابت شده است که در خارج این عالم خلایی وجود دارد که آنرا نهایت پیدا نیست، و نیز ثابت شده است که خدای بزرگ بر خلق همه ممکنات قادر است پس خدا تواناست که بیرون از این عالم هزاران هزار عالم بیافریند، به‌نحوی که هر یک از آنها بزرگتر و کلان‌تر از این عالم باشد، و هر کدام آنها آنچه را این عالم از عرش و کرسی و آسمانها و زمین و ماه و آفتاب دارند، دارا باشند، دلایلی که فیلسوفان در اثبات یگانگی عالم می‌آورند ضعیف و رکیک است و بر

---

۱. اسدی، تقی الدّین ابن القاضی، طبقات النُّحاةِ واللغویین، ۲۱۶، تحقیق دکتر محسن عیاض، چاپ نجف، ۱۹۷۳: «... وصل فیه الی الروم أوِ العنکبوتِ، واکمله تلمیذه شمس‌الدین ابن الخوئی...».

۲. ← مُقدّمه جلد ۵ از ترجمهٔ تفسیرکبیر، صفحات ۲۰۲۳ ـ ۲۰۲۲، چاپ اساطیر، ترجمهٔ نگارنده و الاربعین فی اصول‌الدین، ۳۶۲، حیدرآباد، ۱۳۵۲ هـ.ق.

۳. رازی، تفسیرکبیر، ۹۸/۲۵ چاپ مصر «التکریر فی الذهن یفید التقریر...»

۴. همانجا: «الاختلاف فی اللفظ أدل علی الفصاحة...»

پایه مقدمات واهیی است، و ابوالعلاء معری نیک می‌گوید:

یا ایها الناس کم لله من فلک — تجری النجوم به و الشمس و القمر
هین علی الله ما ضینا و غابرنا — فما لنا فی نواحی غیره خطر [۱]

و معلوم است که بحث از اقسامی که برای متحیزات یاد کردیم، شامل هزاران هزار مسأله است. بلکه اگر انسان همه آن مسایل را ترک کند و فقط بخواهد که بشگفتی‌های معادنی که در دل کوهها از نوع فلزات و سنگهای صافی و کبریتها و زرنیخ و املاح بوجود آمده پی ببرد؛ و یا اینکه عجایب احوال گیاهان و گلها و برگها و میوه‌ها را بشناسند، و یا عجایب اقسام جانوران و چهارپایان و وحوش و پرندگان و حشرات را بدانند، پیش از آنکه اندکی از آنها را دریابد، عمرش به آخر آید، چنانکه خدای بزرگ گفت: «...و اگر آنچه در زمین از درخت هست قلم باشد، و دریاهای زیاد آنرا مدد رساند، کلمات پروردگار را بن در نیاید!» [۲] و این جمله را که در باب عالم و قدرت پروردگار بیان کردیم، در زیر معنی: «رب العالمین» جای دارد. [۳]

آنکه خود را یافت یزدان را شناخت

حدیثی است معروف که از پیامبر(ص) نقل می‌کنند که گفت: «**من عرف نفسه عرف ربه** = هر کس که خود را شناخت، پروردگار خود را بشناسد.» معنی این سخن آنست که: هر کس خویشتن را به ناتوانی و قصور شناخت. خدای خویش را بقدرت و قهر می‌شناسد، و هر کس که جهل و نادانی خود را دریافت، کمال فضل و عدل پروردگار خویش را در می‌یابد، وآنکس که پریشانی حال خویش را دریافت، پروردگار خویش را به کمال و جلال تواند شناخت. پس شناخت کمال پروردگار موقوف بر فهم نقص خویشتن است. [۴]

رمز قرآن

گفته‌اند: «همه علوم در کتب اربعه [۵] مندرج است، و چکیده همه علوم آنها در قرآن

---

۱. معری، ابوالعلاء: اللزومیات، ۳۱۲/۱، چاپ بیروت.
۲. «ولو أن ما فی الارض من شجرة أقلام و البحر یمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت کلمات الله...» (سوره لقمان، آیه ۲۷) باید دانست که مراد به عدد هفت یا هفتاد، کثرت و زیادت است. چنانکه امام فخر رازی خود گوید: «اذا ارید بیان الکثرة، ذکرت السبعة.» (تفسیر کبیر، ۱۵۸/۲۵، چاپ مصر.)
۳. همانجا، ۷/۱ ـ ۶، چاپ مصر.
۴. همانجا، ۹۱/۱، چاپ مصر.
۵. گویا مقصود از کتابهای چهارگانه: توراة وانجیل و قرآن وزبور داوود یا صحف ابراهیم است؛ یا کتب چهارگانه حدیث.

است، و علوم قرآن در سوره فاتحه است، و علوم فاتحه در «باء بسم الله است.»[۱] امام فخر گوید: مقصود از همه علوم، رسیدن بنده است به پروردگارش، و این «باء» بای الصاق است که بنده را بپروردگارش پیوند می‌دهد، و آن کمال مطلوب است.[۲]

نکته‌یی عارفانه و حکیمانه

چنین شنیدم که شیخ ابوالقاسم [سلیمان بن ناصر] الانصاری[۳] می‌گفت: شیخ ابوسعید بن ابی الخیر (در گذشته ۴۴۰ هـ. ق.) را با استاد **ابوالقاسم قشیری** (در گذشته ۴۶۵ هـ. ق.) اتفاق ملاقات افتاد. قشیری گفت: محققان گویند: «چیزی را ندیدیم مگر اینکه پس از آن خدا را دیدیم.» شیخ ابوسعید گفت: «این مقام مریدان است، اما محققان چنین‌اند که چیزی نبینند مگر اینکه خدا را پیش از آن دیده باشند!» امام فخر گوید: تحقیق کلام اینست که انتقال از مخلوق به‌سوی خالق اشاره به برهان ان است، ولیکن باز آمدن از خالق به‌سوی مخلوق برهان لم و پر واضح است که برهان لم شریف‌تر و برتر است[۴].

نهایت، بازگشت به بدایت است

بنده از حالت نخستین که حالت گمنامی و جهالت است، آغاز می‌کند، و اندک اندک در مقامات بندگی و عبودیت برتر می‌رود و ترقی می‌کند، تا چون به آخرین مراتب وسع و طاقت خود رسید، و در عالم مکاشفات و انوار داخل گشت کم‌کم فروتر می‌آید تا اینکه در بحر توحید فانی گردد. پس اینست معنی آنچه گفته‌اند: که «نهایت، بازگشت به بدایت

---

۱. نظیر سخنی است که گفته‌اند: «العلم نقطةٌ کثرة الجاهلون» و ملاصدرای شیرازی در شرح آن سخنانی محققانه گفته است. رش به: اسفار ۳/۱ ـ ۳۱ چاپ سنگی تهران.

۲. رازی، فخر: تفسیر کبیر، ۹۹/۱، چاپ مصر.

۳. از این ابوالقاسم انصاری، شهرستانی دوبار بااکرام تمام یاد کرده (نهایة الاقدام، ۱۵ و ۳۸، آکسفورد، ۱۹۳۴، طبع آلفرد گیوم) و او را «استاد» و «امام» و «ناصرالسنة» نامیده، و کتاب‌های الغنیه، و شرح الارشاد را بدو منسوب می‌دارد.

۴. رازی، فخر: تفسیرکبیر، ۱۰۱/۱، چاپ مصر. سبزواری در معنی این دو برهان می‌گوید:

برهاننا باللم و الان قسم — علم من العلة بالمعلول لم
و عکسه ان ولم اسبق — و هو باعطاءالیقین اوثق!

(منظومه منطق، ۹۱، چاپ‌ناصری)

است.»[۱]

خدای را جوهر نتوان گفت

فیلسوفان ذات خدای را جوهر خوانند، و ترسایان نیز چنین گویند، ولیکن متکلمان از آن امتناع کنند. فیلسوفان گویند: مراد از جوهر، ذاتی است که از محل و موضوع بی نیاز است، و خدای تعالی چنین است، پس واجب است که جوهر باشد. جوهر بر وزن فوعل است، و اشتقاق آن از جهر است[۲] که به‌معنی ظهور است، و جوهر را برای آن جوهر گویند که شاخص است و دارای حجم. پس جوهر بودنش به اعتبار آن است که ظاهر الوجود است. و اما حجم داشتن، جزء جوهر نیست، بلکه یکی از اسباب جوهر بودن است. و خدای بزرگ به‌حسب کثرت دلیل بر وجودش، ظاهرتر از هر ظاهری است، پس شایسته‌ترین ذاتی برای جوهریت هموست. اما متکلمان گویند: همه مسلمانان از اطلاق این لفظ بر ذات باری امتناع کرده‌اند، پس امتناع از بکار بردن آن واجب است[۳]

خدای در اصل خود آی بوده!

اینکه در فارسی ذات باری را خدا گویند، به‌سبب آن است که حق تعالی به‌ذات خویش واجب است، چه خدای در پارسی مرکب است از: خود که معنی آن ذات شیء‌ونفس و حقیقت آنست، و از: آی که از فعل جاء آمده است.[۴] پس وقتی گوییم: خدای یعنی: آنکه به‌نفس خویش در وجود آمد. بدین تفسیر که دادیم خدای در فارسی همان **واجب‌الوجود** در تازی و در تازی و در زبان فیلسوفان است.[۵]

بهشت آدم، در روزی زمین بوده

در تفسیر آیه: «یا آدم جای گیر تو و زنت در بهشت، وبخورید در آن هر چه

---

۱. رازی، فخر: تفسیر کبیر، ۱۰۷/۱، چاپ مصر. «النهایة، رجوع الی البدایة.»

۲. در اینکه اصل جوهر، از گوهر پارسی است، شکی نمی‌توان کرد. ولیکن در برخی کتب لغت تازی از قبیل لسان العرب و قاموس ریشه آنرا جهر دانسته‌اند.

۳. تفسیر کبیر، ۱۲۵/۱، چاپ مصر.

۴. باید بگوییم:

گر ترا این حدیث روشن‌نیست عهده بر راوی است بر من نیست

نظامی

۵. تفسیر کبیر، ۱۲۹/۱، چاپ مصر.

خواهید...»[۱] گوید: در اینکه بهشت مذکور در این آیه، در زمین است یا آسمان؟ اختلاف کردند؛ و اگر به‌فرض در آسمان است آیا سرای پاداش و بهشت جاودانی است یا نه؟

ابومسلم اصفهانی (در گذشته حدود ۳۲۴ هـ.ق.)، و **ابوالقاسم بلخی** (در گذشته ۳۱۷ هـ.ق.)[۲] گفتند: این بهشت در زمین بوده، و **اهباط**[۳] را به معنی انتقال از بقعه‌یی به بقعه دیگر گرفتند. چنانکه خدای تعالی جای دیگر گفت «**اِهبطو امصراً**[۴] = فرود آیید در مصر» و در این باره دلایلی گفتند:

۱.اگر این بهشت، سرای پاداش، یا بهشت جاودانی می‌بود، و آدم در آن سُکنیٰ داشت ابلیس او را فریب نتوانستی داد و او را نمی‌گفت که : «ترا راهنمایی کنم به‌سوی درخت خلد، و فرمانروایی بی زوال؟»[۵] و صحیح نبود که بگوید: «شما را نهی نکرد پروردگارتان از این درخت جز به‌علت اینکه دو فرشته شوید، یا از جاودانان باشید.»[۶]

۲. هر کس وارد این بهشت شود، دیگر از بیرون نرود، چنانکه خدای تعالی گفت: «و ما هم منها بِمُخرجین[۷] = و آنها از آنجا بیرون نیایند.»

۳. هنگامی که ابلیس از سجده بر آدم سرباز زد، نفرین شد، پس با وجود خشم الهی قادر نبود تا به بهشت جاودان در آید.

۴. بهشتی که سرای پاداش است، نعمت آن فانی نشود، چنانکه گفت: «میوه آن دائم وسایه آن نیز چنین است.»[۸]، و باز گفت: «و اما کسانی که نیک‌بخت شدند، در بهشت جاودانه باشند.»[۹] و اگر این بهشت همان است که آدم در آن بود، فانی نمی‌شد، لیکن فنا

---

۱. «یا آدم اسکن أنت و زوجک الجنة و کلا منها رغداً..»

۲. برای شرح ترجمه او بنگرید به ابن‌خلکان: و فیات الاعیان، ۱ / ۲۷۳، چاپ تهران.

۳. اشاره است به آیه: «فأزلَّهُمَا الشیطان... الی قوله وقلنا اهبطوابعضکم لبعض عدو...» (آیه‌های ۳۷ ـ ۳۵).
مولوی در شاره بدین آیت گوید:

طفل تا گویاو تا پویا نبود — مرکبش جز گردن بابا نبود
چون فضولی گشت و دست و پا نمود — در عنا افتاد و در کور و کبود
جانها خلق پیش از دست و پا نمود — می‌پریدند از وفا اندر صفا
چون به امر «اهبطوا» بندی شدند — حبس خشم و حرص و خرسندی شدند.

(مثنوی، چاپ نیکلسن، ابیات ۶۲۳ تا ۶۲۶.)

۴. سوره ۲، بقره /آیه ۳۶ـ۳۸ـ ۶۱.

۵.«هل أدلک علی شجرة الخلد و ملک لا یبلی» (سوره ۲، آیه ۱۲۰)

۶. سوره بقره، آیه ۳۴.

۷. سوره ۱۵، آیه ۴۸.

۸. «أکلها دائم و ظلها...» (سوره ۱۳، آیه ۳۵).

۹. «و اما الذین سعدوافغی الجنة خالدین فیها...» (سوره ۱۱، آیه ۱۰۸).

می‌پذیرد؛ چه گفت: «جز ذات او همه چیز فانی می‌شود».

۵. در حکمت پروردگار روا نباشد که آفرینش را در بهشت جاویدان آغاز کند زیرا در آنجا تکلیفی وجود ندارد، پس باید بهشت مذکور جایی باشد که در آنجا وعده ووعید و ترغیب و ترهیب مفهوم داشته باشد و مردم کارهای نیک و بد بکنند تا پاداش اعمالی که در کتاب کریم ذکر شده، مصداق پیدا کند.

۶. نزاعی نیست در اینکه خدا آدم را در زمین خلق کرد،[۱] و در این قصه هم یاد نشده که خدا آدم را به آسمان برد؛ و اگر خدا این کار را کرده بود، از اموری بود که ذکر آنها لازم است، زیرا انتقال انسان از زمین به آسمان از بزرگ‌ترین نعمت‌هاست.و این عدم ذکر، خود دلیل برآنست که این انتقال صورت نگرفته است، و همه این امور که گفتیم مؤید آن است که بهشتی که خدا آدم را بسکونت در آن فرمان داده بود، غیر از بهشت خلداست.[۲]

* * *

قول دوم آن است که ابوعلی جبایی (در گذشته ۳۰۱ هـ.ق.) گفت: بهشت منظور در آیه همان است که در آسمان است. و دلیل بر آن اینست که خدای تعالی می‌گوید: «از آن فرود آیید.[۳]»

و اهباط نخستین، از آسمان هفتم به آسمان نخستین بوده، و اهباط دوم از آسمان نخستین به زمین بوده است.

* * *

قول سوم، که قول بیشتر مفسران و اجماع اشاعره است اینست که: این بهشت همان سرای پاداش و بهشت خلد است، و دلیل بر آن اینست که: الف و لام در کلمه **الجنة** عهد ذهن راست و اشاره به معهودی ذهنی است. و بهشتی که معهود و معلوم مسلمانان است همان: سرای ثواب و بهشت جاودان است، پس واجب است که لفظ را بدان حمل کنند.

* * *

قول چهارم آنست که همه این امور ممکن است و دلایل نقلی، ضعیف و متعارض

---

۱. بدلیل آیه «انی جاعل فی الارض خلیفة.» (سوره ۲، آیه ۳۰).

۲. آیا حافظ نیز براین عقیده بوده است که می‌گوید:

پیوند عمر بسته بموییی است هوش‌دار — غمخوار خویش باش غم روزگار چیست؟
معنی آب زندگی و روضهٔ ارم — جز طرف جویبار و می‌خوشگوار چیست؟

(دیوان، غزل ۶۵، ص ۶ـ۴۵، چاپ قزوینی).

۳. «اهبطوامنها...» (بقره، ۲/آیه ۳۸).

است. پس توقف و ترک قطع در این باب واجب است و خدا به‌مراد خویش داناتر![1]

از همین مختصر که درباره بهشت نقل شد، صاحبنظران و متأملان به وسعت اطلاع امام از مذاهب مفسران ونحله‌های متکلمان و دقت نظر و غوررسی وی در باب مسائل دینی می‌توانند پی‌ببرند.

همه معجزات انبیاء عقلا ممکن است[2]

ممکن است بپرسند: چگونه ممکن است که از سنگی کوچک نهرهای بزرگ بدرآید؟ جواب این خواهنده آنست که گوییم: از دو حال بیرون نیست؛ یااین مرد به وجود خدای فاعل مختار و قادر معتقد است یا نیست، اگر معتقد هست سؤال بی‌مورد است، چه او قادر است که جسم را هر طور که بخواهد بیآفریند، چنانکه دریاها و دیگر امور را می‌آفریند؛ واگر معتقد نیست، هیچ فایده در بحث از معانی و تفسیر آیات قرآن با او نیست[3]! و این جواب در مورد همه استبعادها و انکارهایِ گروه منکران و شکاکان، درباره معجزاتی که خدا در قرآن از زنده کردن مردگان، و شفادادن کور و پیس و غیره بیان کرده، صادق است.

اما فیلسوفان در این باب رأی جازم نتوانند داد؛ زیرا عناصر اربعه نزد ایشان هیولای مشترکی دارد، که کون و فساد می‌پذیرد، و نیز ممکن است که هوا مبدل به آب شود و برعکس آن. واین چنانست که گویند: چون هوا در کوزه‌یی سیمین داخل شود منجمد می‌گردد، آنگاه در کناره‌های کوزه، قطرات آب جمع می‌شود. و گویند: این قطرات بدان سبب بوجود می‌آید که هوا به آب مبدل می‌گردد. از این استدلال ـ فی الجمله ـ می‌توان دریافت که انقلاب امور به‌یکدیگر در عالم کون و فساد جایز است؛ و حوادث عالم پایین تابع امور علوی و فلکی است. پس غریب نیست که حادثه‌یی فلکی ـ به‌فرمان خدای بزرگ ـ پدید آید و موضوعی را هم که در آیه بدان اشارت رفته، موجب شود؛ پس ثابت شد که فیلسوفان خود جزماً و قطعاً به‌فساد و امتناع این امر نمی‌توانند رأی بدهند.[4]

---

۱. رازی، فخر: تفسیر، ۳ / ۶ – ۵، چاپ مصر.

۲. این شرح را، امام فخر در تفسیر آیه: «واذاستسقی موسی لقومه فقلنا اضرب بعصاک الحجر، فانفجرت اثنتا عشرة عیناً...» (سوره ۲، آیه ۶۰) آورده است.

۳. علمای اصول نیز در زمان بحث گویند: «اختلاف مبنایی در بحث به‌جایی منتهی نمی‌شود.»

۴. رازی، امام فخر: تفسیرکبیر، ۷/۳ ـ ۹۶، چاپ مصر.

ماهیت باران چیست؟[1]

می‌گویند آیا واقعاً باران از آسمان می‌بارد یا از ابر یا چنانکه برخی فیلسوفان گویند از تأثیر آفتاب در زمین؟ و بیان آن چنین است که: خورشید بر زمین می تابد، و از آن بخارهایی متصاعد می‌شود، و چون این بخارات به زمین فرو می‌آید، ذرات مزبور بهم می‌پیوندد، و تبدیل به قطرات باران می‌شود.

در جواب گوییم: البته باران از آسمان فرو می‌آید. چنانکه خدای بزرگ در قرآن می‌گوید؛ و او در خبر خویش صادق است، و چون قادر است که آب را در ابر نگاه دارد، چه مانعی دارد که آنرا در آسمان نگاه دارد؟

و اما قول کسانی که می‌گویند: باران از بخارات دریاها بهم می‌رسد، در نفس خود ممکن و پذیرفتنی است، لیکن اعتقاد جازم بدان جز با انکار خدای فاعل مختار و اعتقاد به قدم عالم ممکن نیست، و این کفر است، زیرا وقتی قایل شدیم که خدای فاعل مختار، قادر به آفریدن جسم است، چگونه ممکن است بگفتار آنان دل بدهیم و یقین کنیم بر اینکه باران از بخارهای دریاها و رودخانه‌ها بهم می‌رسد؟[2]

تفسیری فلسفی بر یکی از آیات

در تفسیر آیه ۴۰ از سوره عنکبوت (۲۹) که می‌گوید: «همه را به گناهانشان گرفتیم. پس، از آنها کسی بود که بر او سنگریزه فرستادیم، و کسی بود که فریادی بلند او را بگرفت، و کسی بود که او را بزمین فرو بردیم، و کسی بود که در دریا غرقش کردیم. و خدا بر آن نبود که برایشان ستم کند، ولیکن آنها بر خودشان ستم می‌کردند»[3]، چنین آورده است:

خدا در این آیه، چهار چیز یاد می‌کند: عذاب به **سنگریزه**؛ و گفته‌اند: با سنگ تافته که روی هر یک می‌افتاد می‌سوزاند و از سوی دیگر برون می‌آمد. و در آن اشارت به عذاب آتش است؛ و عذاب به **صیحه** که هوای متموج [موج یافته] است. زیرا گفته‌اند: سبب صوت، تموج هوا و رسیدن آن بپوستی است که در سوراخ گوش قرار دارد و آنرا صماخ گویند، این صوت بپوست مذکور برخورد می‌کند و محسوس می‌گردد؛ و عذاب به **خسف** که عبارت از غلتانیدن و فروبردن در خاک است؛ و عذاب **غرق**، که بوسیله آب صورت می‌گیرد. پس چون دقیق‌شوی می‌بینی عذاب با همه عناصر اربعه انجام گرفته، و انسان

---

۱. در تفسیر آیه «وما أنزل من السماء من ماء فأحیابه الارض بعد موتها.» (بقره، ۲/آیه ۱۶۴).
۲. رازی، امام فخر: تفسیرکبیر، ۲۲۳/۴، چاپ مصر.
۳. «...فکلا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا علیه حاصباً و منهم من أخذته الصیحة... الخ».

مرکب از این چهار عنصر است و قوام و بقای وی وابسته به آنهاست پس چون خدا خواست که انسان را هلاک کند، آنچه را که مایه هستی او بوده، موجب نیستی او می‌کند، و آنچه را که سبب بقاء وی بوده، وسیله فناء وی می‌سازد[۱].

مراتب موجودات[۲]

حکیمان گویند: خدا تام است یا فوق تمام. و اشیاء را چهار قسم دانند:

۱. ناقص؛ ۲. مکتفی؛ ۳. تام؛ ۴. فوق التمام.

ناقص: چیزی است که آنچه او را بایاو لازم است، با او نیست، مانند: کودک و بیمار و نابینا.

مکتفی: چیزی است که آنچه نیازمندیهایش را برطرف کند، او را داده‌اند، مانند انسان و حیوانی که افزارهای لازم را برای دفع آفات و غیره دارند ولیکن همواره در معرض تحلیل و زوال هستند.

تام: چیزی است که همه امور که او را لازم و جایز است او را مهیاست، اگر چه به‌آنهانیازی نداشته باشد. مانند فرشتگان مقرب، که ایشان را درجات ثابتی است که فزونی و کاستی نگیرد. چنانکه جبرییل گفت: «اگر یک سرانگشت فراتر روم، بسوزم.»[۳] و خدا از قول فرشته گفت: «و هیچیک از ما نیست که مقامش معلوم نباشد.[۴]»

فوق تمام و او کسی است که همه امور لازم و جایز او را حاصل است، و همگنان برای رفع نیازهای خود محتاج او هستند، و دارای همه صفات کمال و نعوت جمال است. پس او تام و فوق تمام است، و این جمله **هوالحق** اشاره به همین معنی است.[۵]

اهل خیر اندک‌اند

باید دانست که اشاره به کمبود نیکوکاران در قرآن زیاد است. خدا می‌گوید: «اندکی

---

۱. رازی، فخر: تفسیر کبیر، ۶۷/۲۵، چاپ مصر.

۲. «ذلک بأن الله هوالحق و أن مایدعون من‌دونه الباطل و أن‌الله هوالعلی‌الکبیر» (سوره‌لقمان، ۳۱/ آیه ۳۰).

۳. سعدی در بوستان (۱۲، چاپ فروغی) اشاره به این کلام کرده گوید:

بدو گفت سالار بیت الحرام — که ای حامل وحی برتر خرام
بگفتا فراتر مجالم نماند — بماندم که نیروی بالم نماند
اگر یک سرموی برتر پرم — فروغ تجلی بسوزد پرم.

۴. «وما مناالاله مقام معلوم». (سوره ۳۷، صافّات/آیه ۱۶۴).

۵. رازی، فخر: تفسیر کبیر، ۱۶۱/۲۵، چاپ مصر.

از بندگان من سپاسگزارند.» و همو از زبان ابلیس حکایت می‌کند که گفت: «بیشترشان را سپاسگزار نیابی.» و سبب این قلت آنست که اسباب و موجبات کشش انسان به‌سوی این دنیا زیاد است واز جمله آنها حواس ظاهری و باطنی است که ده تا باشد، و شهوت و غضب و قوای طبیعی هفتگانه، و مجموع آنها ۱۹ تاست که بر در دوزخ تن ایستاده‌اند. و همه مردم را به‌سوی نفس پرستی و دنیا و لذات حسی می‌خوانند.

اما داعی بسوی حق و دین، جز عقل نیست. و استیلاء قوای حسی و طبیعی بر بیشتر مردم از تسلط نیروی عقل زیادتر است. از این روست که اهل خیر و نیکان کم‌اند و بدکاران فراوان[1].

نفس انسانی چیست؟

گوییم: نفس انسانی عبارت از جوهری نورانی و روحانی است که چون به‌بدن تعلق یافت، پرتو آن در همه اعضاء پدیدار گردد؛ و آن حیات است، و زمان مرگ تعلق آن از ظاهر و باطن بدن هر دو منقطع می‌گردد، و آن موت است.[2]

عقل هیچ کاره است[3]

«خدا روزی را برای هر که می‌خواهد بسط می‌دهد، و برای هر که می‌خواهد آنرا تنگ می‌کند» و دلیل این سخن آنست که ما، مردم را در وسعت و تنگی روزی گوناگون می‌بینیم، و ناچار این کار سببی دارد، و این سبب، دانایی یا نادانی آدمیزاد نیست، زیرا می‌بینیم که عاقل توانا در نهایت تننگدستی و فقر زندگی می‌کند، و نادان بیمار و ناتوان در غایت فراخی و کامگاری.

و نیز سبب این امر طبایع و ستارگان و افلاک نیست، زیرا در آن ساعت که پادشاهی بزرگ از مادر زاده می‌شود، گروه بسیاری از مردم و جانوران جز انسان نیز زاده می‌شوند، و نیز جهانی از گیاهان نیز در این ساعت می‌رویند و به‌وجود می‌آیند. لیکن مشاهده می‌کنیم که همه آنها از لحاظ سعادت و شقاوت مختلف‌اند؛ پس می‌فهمیم که مؤثر در سعادت و شقاوت، طالع یا بخت نیست. و چون همه این اقسام باطل شد، معلوم می‌شود که: مؤثر در عالم جز خدای بزرگ نیست. و بدین برهان عقلی قاطع ثابت می‌شود که خدای

---

۱. همانجا، ۱۹۷/۲۶، چاپ مصر.
۲. همانجا، ۲۸۴/۲۶، چاپ مصر.
۳. در تفسیر آیه: «ان الله یبسط الرزق لمن یشاء و یقدر...» (زُمَر، ۳۳/آیهٔ ۵۳).

تعالی راست گفت: ان‌الله یبسط الرزق لمن یشاء و یقدر...» و شاعر نیک گفته است:

فلا السعد یقضی به المشتری   و لاالنحس یقضی علینا الزحل
ولکنه حکم رب السماء   وقاضی القضاة تعالی و جل[۱]

سخنی از سقراط

در تفسیر آیه ۸۳ از سوره مؤمن که می‌گوید: «چون پیامبرانشان با معجزات بسوی آنها آمدند، شاد شدند بدانچه از دانش نزد آنان بود، و در رسیدشان عقوبت آنچه استهزاء می‌کردند»[۲]، چنین آورده است:

...آن علمی که این کافران بدان شادمان شدند، کدام بود؟ در آن چند وجه گفتند: نخست اینکه مراد به آن اموری است که آنها آنرا علم می‌نامند، و آن عبارت بود از شبهاتی که خدا در قرآن از آنها حکایت می‌کند؛ مانند اینکه گفتند: «وما یهلکنا الاالدهر...» و اینکه گفتند: «من یحیی العظام و هی رمیم» و گفتند: «لوشاءَ الله ما اشرکنا و لاآباءنا.»

قول دوم اینست که جایز است مراد به این علم، **علوم فیلسوفان** باشد، زیرا وقتی آنها به‌وحی الهی گوش می‌دادند، آنرا دفع می‌کردند، و علوم پیامبران را در جنب علوم فیلسوفان کوچک و حقیر می‌دانستند. و درباره **سقراط** گفته‌اند که بعثت یکی از پیامبران را شنید، او را گفتند: چه باشد اگر به‌سوی او بروی. سقراط گفت: «ما گروهی هستیم که هدایت یافته‌ایم و به هادی و راهنمای دیگری نیاز نداریم![۳]»

* * *

آنچه در این چند صفحه آوردیم، حاصل سیر کوتاهی بود که در تفسیر امام کرده

---

۱. رازی، امام فخر: تفسیرکبیر، ۲۸۹/۲۶، چاپ مصر. ملاحظه می‌فرمایند که مسأله‌یی بدان مشکلی را که مورد بحث هزاران متفکر و دانشمند بوده، به چه آسانی حل کرد؟ باید گفت: «آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد؟». ـ معنی شعر اینست که می‌گوید: به‌سعادت، مشتری حکم نمی‌دهد، و زحل موجب نحوست وشقاوت نمی‌گردد؛ ولیکن این امور حکم پروردگار آسمان است که داور داوران است وبزرگوار و بلند است.

۲. «...فلما جاءتهم رسلهم بالبینات فرحوابما عندهم من العلم و حاق بهم ماکانوا به یستهزئون.»

۳. رازی، امام فخر: تفسیر کبیر، ۹۱/۲۷. ـ شک نیست که اولا: این سخن از سقراط نیست، و امام به سبب دشمنی با افکار فیلسوفان این سخن را بربافته است. و همو در آخر شرح اشارات ابن‌سینا آورده که: من عقاید فیلسوفان و افکار ابن‌سینا را رد و تزییف کردم، تا سخنان اشعری را بکرسی بنشانم و از مذهب او و اسلام دفاع کنم؟ ثانیاً: در صدر اسلام میان مسلمین هیچ یک از علوم فیلسوفان رواج نداشت، تا آیه مربوط به آن علوم باشد، زیرا اعراب بی خبرترین مردم از مظاهر فرهنگ و تمدن و فلسفه بودند.

بودیم، و در این راه تنها به‌ذوق شخصی رفتار کرده‌ایم. خوانندگان بصیر و نقاد خرده نگیرند، زیرا بحث و انتقاد و تفصیل بیشتر در این باب نیازمند دفتر دیگری است.[۱]

۱. در این فاصله، خدای تعالیٰ عنایت کرد و عُمر مهلت داد تا تفسیرکبیر امام فخر را (سورهٔ فاتحه و بقره) در هفت جلد ترجمه کنم. طالبانِ اطّلاعات بیشتر، به آن کتاب و بویژه به «مقدّماتِ» هفتگانهٔ آن رجوع فرمایند (انتشاراتِ اساطیر).

«علم و حکمت به‌دست این ایرانی در دورترین نقطه‌های بلاد مغول رفت، تو گویی نور تابان بود در تیره شامی.»[1]

فصل بیستم

خواجه نصیرالدین طوسی

(۵۹۷_۶۷۲ هـ.ق.)

مقدمه

ایران در سده هفتم هجری

سده هفتم هجری بدون شک سخت‌ترین ایام تاریخ ایران است، چه این مصادف با ترکتازی و حمله قوم خونخوار و بی‌رحم مغول بر بلاد اسلامی، به‌ویژه ایران است. علت‌های عمده این حمله را حتماً در کتابهای تاریخ خوانده‌اید و چون اینجا مقصود نگارش تاریخ نیست از ذکر وقایع وریدادهای تاریخی تن می‌زنیم و فقط چندعلت برجسته راکه با مقصود ما ارتباط دارد، ذکر می‌کنیم.

چنگیز خان هنگامی به خیال لشکرکشی به ایران افتاد که سلطان محمد خوارزمشاه (در گذشته ۶۱۶ هـ.ق.) در ایران حکومت می‌کرد. این پادشاه البته پادشاهی لشکرکش و

۱. زیدان، جرجی: آداب اللغة العربیة، ۲۳۴/۳ «...فزها العلم فی بلاد المغول علی ید هذا الفارسی، کانه قبس منیر فی ظلمة مدلهمة.»

جنگ آزموده بود، در تحمل سختی‌ها بسیار طاقت داشت و چندان فریفته عیاشی و خوشگذرانی هم نبود، بلکه بیشتر ایامش به مجالست اهل علم و مناظره با فقیهان می‌گذشت، تا حدودی به اصلاحِ حال مردم و وضع مملکت هم بی‌اعتنا نبود.

اما امیرانی که در بلاد داشت غالباً نالایق و خودسر و نافرمان بودند از قبیل حاکم اُترار یا فاراب که همه سفیران چنگیز را کشت و اموالشان را به‌غنیمت برداشت و یکی از علل مهم خشم و لشکرکشی چنگیز را فراهم آورد.

ثانیاً: مادر این سلطان که ترکان خاتون نام داشت در تمام کارهای کشور دخالتِ مستقیم می‌کرد و حتی در انتخاب ولی عهد هم اجازه به سلطان محمد نمی‌داد و در این راه آن زن مستبد بر طبقه روحانیون اتکاء تمام داشت.

ثالثاً: هم سلطان محمد و هم مادرش بی‌رحم و ستمگار بودند و وقتی ممالک عظیمی را تسخیر می‌کردند، بجای حسن سلوک و دلجویی و مهربانی و خوشرفتاری، با مردم سخت می‌گرفتند و بیش از بیش شعله‌های عصیان و نافرمانی را در دلهای آن بیچارگان بر می‌افروختند.

رابعاً: بین امیران و رئیسان قشون سلطان محمد خوارزمشاه همواره نزاع و ستیزه و دشمنی حکمفرما بود و غالباً همدیگر را به بددینی و بستگی به اسماعلیان متهم می‌کردند، برخی از این گروه با خود خوارزمشاه هم میانه خوبی نداشتند، و چند بار هم در صدد کشتن او برآمدند و چند تنشان خدمت خوارزمشاه را ترک گفتند و به اردوی چنگیز پیوستند.

خامساً: پس از نبردی که سپاهیان خوارزمشاه در حدود سال ۶۱۲ با لشکریان پسر چنگیز (جوجی) کردند، و اول بار بود که با مغول روبرو شدند، چنان مرعوب شجاعت و دل‌آوری سپاه دشمن شدند که پس از مراجعت از سمرقند پیوسته از آنها یاد می‌کردند.

در هر حال مغولان به ایران آمدند و کارهایی کردند که حمله تازیان را در اواخر ساسانیان از یاد برد و خرابکاریها و قتل و نهب و غارت را به نهایت رسانیدند.

«دسون»[1] که بزرگترین تاریخ را در باب قوم مغول تألیف کرده، می‌نویسد: «اگر اسناد همه ملت‌های عالم بر بی‌رحمی و خونخواری مغول متفقّ‌الکلمه نبود پذیرش مطالبی که مورخان شرقی در این خصوص نوشته‌اند مشکل بود. ولی شهادتی که مورخان مغرب زمین از سفاکی مغول داده‌اند و شرحی که در این باب از آن‌قوم نقل کرده‌اند کاملا با

۱. D'ohsson صاحب تاریخ معروف مغول.

نوشته‌ها و مدارک شرقی مطابقت دارد.»[۱]

ابن‌اثیر در ذکر واقعه استیلای مغول چنین می‌نویسد:

«...اگر کسی بگوید که از بدو خلقت آدم تاکنون عالم به نظیر چنین واقعه ترسناک و مرگبار گرفتار نیامده، راه خلاف نرفته است...یکی از بزرگترین وقایع تاریخی که ذکر آن ورد زبانهاست رفتار بُخْتَنَصَّر است با بنی اسرائیل و کشتار او از ایشان و ویران کردن بیت‌المقدس. ولی بیت‌المقدس در مقابل شهرهایی که این گروه ملعون خراب کرده و هر کدام چندین برابر بیت‌المقدس بوده چه عظمتی دارد، و بنی‌اسرائیل در جنب کسانی که در این واقعه به‌قتل رسیده‌اند چه اهمیتی دارند زیرا که عدد کشتگان یک شهر تنها بر بنی‌اسرائیل فزونی داشته‌است... اینان زنان و مردان و کودکان را کشتند و شکم‌های حاملگان را دریدند و اطفال جنین را بقتل آوردند»[۲].

همو می‌گوید: «آورده‌اند که اگر مغولیی به‌قریه یا در بندی که مردمی زیاد داشت وارد می‌شد و یکی‌یکی ایشان را می‌کشت، احدی جرأت اینکه دست به‌سوی او دراز کند نداشت. گویند: یکی از این قوم مردی راگرفت و چون برای کشتنِ او حربه‌یی نداشت به او گفت: سرخود را برزمین نه و از جای خویش مجنب، مرد چنین کردو مغولی رفت و شمشیری به کف آورد و او را با آن بکشت»[۳].

یک نظر اجمالی به‌میزان کشتاری که مغول از مردم ماوراءالنهر و شهرهای ایران کرده‌اند و دیدن فهرست خرابی‌های ایشان کافیست که حال زار ممالک اسلامی را در آن سانحه بی‌نظیر مکشوف سازد و خلاصه آن اینست که جوینی صاحب «تاریخ جهانگشای» در چند سطر بیان کرده وگفته که: «هنوز تا رستاخیز اگر توالد و تناسلی باشد غلبه مردم به‌عشر آنچه بوده است نخواهد رسید، و آن اخبار از آثار اطلال و دمن توان شناخت که روزگار عمل خود بر ایوان چگونه نگاشته است.»[۴]

نوشته‌اند که وقتی قشون مغول سمرقند را فتح کردند به پای قلعه ترمذ آمدندو مردم را به اطاعت خواندند ولی اهالی از پذیرفتن سرباز زدند و یازده روز با قشون چنگیز می‌جنگیدند وبسیاری از ایشان‌راکشتند تا عاقبت از پای در آمدند و مغلوب گشتند و

---

۱. استادِ مرحوم اقبال، عباس: تاریخ مغول، ۱۰۰، چاپ امیرکبیر، تهران ۱۳۴۷ هـ.ش.

۲. ابن اثیر: الکامل فی التاریخ، ۳۵۹/۱۲، چاپ بیروت، ۱۹۶۶.

۳. همانجا، ۳۶۲/۱۲، چاپ بیروت.

۴. جوینی: جهانگشا، ۱۳۱/۳، چاپ سیدجلال تهرانی، ۱۳۱۲ هـ.ش.

چنگیز ترمذ را گرفت و همه مردم آنرا کشت.[۱]

و «گویند در ترمذ عورتی را جمعی از لشکریان چنگیزخان گرفته و خواستند که به قتل رسانند، آن بیچاره گفت: مرا مکشید تا مرواریدی بزرگ به‌شما دهم، پرسیدند: که آن مروارید را کجا نهاده‌ای؟ گفت: فروبرده‌ام. مغولان در حال شکم او را شکافته مروارید را بیرون آوردند!

از آن پس همه کشتگانرا شکم　　به امید گوهر درید ندهم،»[۲]

آخرین فرد از خوارزمشاهیان که چندی در جلوی این بلای عظیم و سیل وحشت و خشم ایستادگی کرد جلال‌الدین منکبرنی است که رشادت و مردانگی او مشهور است. اما متأسفانه او نیز از قوه تدبیر واداره لشکر خالی بود، و به هیچ‌وجه در فکر انتظام لشکر و سامان دادن به وضع آشفته مملکت و دلجویی از مردم و پیدا کردن متحدان نبود، و در اواخر کار دلباخته عیاشی و شرابخوارگی گشته بود و به هیچ چیز دیگر نمی‌اندیشید گویی می‌خواست نشان دهد که: تنها مونس ایام درد و سختی آدمی‌زادگان می‌ناب است.

برای آنکه این واقعه دردآور را دراز نکشیم باید به این چند سطر جوینی اکتفاء بورزیم:

«یکی از بخارا پس از واقعه گریخته بود و به‌خراسان آمده، حال بخارا را از او پرسیدند. گفت: آمدند و کندند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند!»

تنها قسمتی از ایران که در این ایام، پایکوب سمند جور و غارت و چپاول مغولان خونخوار نشد، جنوب ایرانست که در دست اتابکان فارس قرار داشت. سعدی اشاره به همین مطلب کرده آنجا که در مدح اتابک ابوبکر بن سعد گوید:

سکندر به‌دیوار رویین و سنگ　　بکرد از جهان راه یأجوج تنگ
ترا سد یأجوج کفر از زر است　　نه رویین چو دیوار اسکندراست.[۳]

با همه این اوصاف، شگفت است اگر بگوییم که همین سده هفتم، یکی از بهترین ایامی است که نوابغ و بزرگان علم و حکمت و تاریخ و نقاشی و شعر ایران در آن به‌عرصه هستی رسیده‌اند، مولوی بلخی و شیخ سعدی و خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی و عطاملک جوینی و حمدالله مستوفی و خواجه حافظ شیرازی و دیگران در همین روزگار

---

۱. اقبال، عباس: تاریخ مغول، ۵۰، چاپ امیرکبیر.
۲. خواندمیر، حبیب السیر، ۳ / ۲۳، چاپ خیام، ۱۳۳۶ هـ.ش.
۳. شمس قیس رازی: المعجم فی معاییر اشعار العجم، د، مقدمه چاپ علامه مرحوم محمد قزوینی.

تار و ظلمانی بوجود آمده‌اند، و بدون شک بزرگترین نماینده حکمت و ریاضی و اخلاق در این سده، خواجه ابوجعفر نصیرالدین محمدبن محمدبن حسن‌طوسی ملقب به استادبشر است که اینک درباره او سخن می‌گوییم:

۱. **زندگانی خواجه**. خواجه در سال ۵۹۷ هجری و ۱۲۰۱ میلادی در طوس خراسان زاده شد، و در ۶۷۲ هجری و ۱۲۷۴ میلادی در بغداد مرد. و در مشهد کاظمین پای قبر امام موسی‌الکاظم(ع) دفن شد. قاضی نوراللّه شوشتری و برخی دیگر از همان گروه نقل کرده‌اند که: وقتی دید بیماری دیگر علاج ندارد، درباره دفن و کفن خویش با یاران ونزدیکانش مذاکره کرد، گفتند: مناسب آنست که در جوار حضرت علی دفنش کنند. او گفت: مرا شرم آید که در جوار این امام بمیرم و از آستان او به‌جای دیگر برده شوم. پس از مرگ بر وصیت او رفتند و در کاظمین دفنش کردند و در جلوی لوح مزارش این آیه را نقش کردند که: «و کلبهم باسط ذراعیه بالوصید = و سگشان دو دست خویش بردرگاه گشاده است.[۱]»

اصل خواجه از جهرود [=چاه رود] قم بوده و چون نیاگانش به‌طوس رفته و در آنجا توطن اختیار کرده بودند، خواجه هم آنجا از مادربزاد و از این رو به «طوسی» مشهور گشت.

پدر خواجه «محمدبن حسن» خود از فقیهان فرقه امامیه و از محدثان معروف طوس بود، و همو بود که مبادی صرف و نحو و اشتقاق و اقسام علوم ادبی و قرآن مجید را به پسر هوشمند خویش تعلیم کرد، پس از چندی خواجه پیش خال خویش به اکتساب منطق و مبانی علوم عقلی پرداخت.

همچنین گفته‌اند جزء سوم از کتاب **الغنیه** ابی‌المکارم بن زهرة الحلبی را پیش **معین‌الدین سالم بن بدران المازنی المصری** خواند و در سال ۶۱۹ هجری از او اجازه یافت[۲]

۲. خواجه در نیشابور

خواجه پس از آنکه در طوس پیش خالوی خویش مقدمات حکمت و حساب و هندسه و جبر را تعلیم گرفت، برای تکمیل معلومات در اوایل جوانی رهسپار نیشابور شد.

---

۱. شوشتری، قاضی نوراللّه: مجالس المؤمنین، صفحهٔ ۱۸۴، چاپ اسلامیه، ۱۳۷۵ هـ.ق.؛ و آیه ۱۸، سوره ۱۸ (کهف) قرآن.

۲. خوانساری: روضات الجنات، ۶۰۶؛ وقمی، محدث: الکنی والالقاب، ۱۶۳/۳.

نیشابور تا روزگار خواجه با وجودی که چندین بار مورد تهاجم و تاخت و تاز قرار گرفته بود به‌ویژه در حمله غزان خرابی بسیار بدان راه یافته بود، باز هم از مهم‌ترین مراکز علم و حکمت بشمار می‌رفت. خواجه تازه به‌کسب علم و دانش در نیشابور آغاز کرده بود که مغولان بسان بلایی آسمانی سر رسیدند و مدتی شهر در محاصره مغولان ماند و اهالی نیشابور مقاومت کردند و در این واقعه داماد چنگیز تغاجار نویان در اثر تیر یکی از محصوران به‌قتل رسید. سرانجام در دهم صفر ۶۱۸ هجری مغولان نیشابور را فتح کردند و وارد آن شهر شدند. دختر چنگیز که زن همین تغاجار بود از فرط خشم دستور داد هر کس که در آن شهر بازمانده بکشند و نیز حکم شد آن شهر را چنان ویران کنند که در آنجا بتوان زراعت کرد و حتی سگ و گربه آن شهر را هم زنده نگذارند، مغول چنین کردندو هفت شبانه‌روز بر نیشابور ویران آب بستند و در سراسر آن جو کاشتند، و کار بدانجا رسید که بتعبیر یکی از دانایان «دیواری از آن شهر بر پای نماند»[1]

در ضمن خرابی نیشابور مغولان آبادیهایی را هم که به‌مناسبت قبر امام علی بن موسی‌الرضا (در گذشتهٔ ۲۰۳ هـ.ق.) و هارون الرشید (در گذشته ۱۹۳ هـ.ق) مورد توجه مسلمانان بود به باد غارت و انهدام دادند.

به هر حال در نیشابور خواجه به محضر فریدالدین داماد نیشابوری رسید و کتاب اشارات ابن‌سینا را از او استماع کرد.

این فریدالدین شاگرد صدرالدین سرخسی است و او از شاگردان افضل‌الدین غیلانی و اوشاگر ابوالعباس لوکری صاحب کتاب بیان الحق است و همو بود که علوم حکمی را در خراسان انتشار داد ـ این لوکری هم از شاگردانِ بهمنیار مرزبان آذربایجانی بوده که از شاگردان برجسته ابن‌سینابوده است، بدین ترتیب خواجه به پنج واسطه شاگرد ابن‌سینا می‌شود.[2]

استاد خواجه را در علوم ریاضی چند تن ذکر کرده‌اند که یکی از بزرگترین آنها «کمال‌الدین یونس مصری» است که در اکثر علوم، به ویژه ریاضی، سرآمدروزگارِ خویش بوده است.

---

۱. حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۸۵۹/۴، قسمتی از عبارت یاقوت اینست: «...خربوها حتی الحقوها بالارض و جمعواعلیها جموع الرستاق حتی حفروها لاستخراج الدفاین فبلغنی انه لم یبق بها حائط قائم». برای اطلاع بیشتر ← اقبال، عباس: تاریخ مغول، ۷ ـ ۵۶.

۲. خوانساری: روضات‌الجنات، ۵۸۲، چاپ تهران.

۳. در دژ اسماعیلیان

چون نیشابور بدانسان که گفتیم مورد تاخت و تاز و نهب و غارت قرار گرفت، هر کس که می‌توانست به‌فکر چاره برآمد و از آنجا کوچ کرد و خود و زن و فرزند را از ورطه بلا خلاص کرد. خواجه نیز در این میان حیرت زده و سرگردان و مبهوت پی مأمنی می‌گشت، قضا را محتشم قهستان ناصرالدین عبدالرحیم بن ابی منصور اسمعیلی او را به قهستان دعوت کرد و در اکرام و احترام او بسیار کوشید. بدستور همین ناصرالدین محتشم قهستان بود که خواجه کتاب **الطهاره** ابن مسکویه رازی (در گذشته ۴۲۱ هـ.ق.) را از عربی به فارسی ترجمه کرد و به‌نام همو «اخلاق ناصری» نامید.

خواجه در اثناءاقامت خویش در قهستان قصیده‌یی در مدح مستعصم خلیفه عباسی ساخت و با نامه‌یی به بغداد فرستاد، ابن‌العلقمی (وفات ۶۵۶ هـ.ق.) وزیر مستعصم که آوازه فضل و کمال خواجه را شنیده بود و نزدیکی او را به خلیفه به‌صلاح خود نمی‌دانست، صورت این حال را به ناصرالدین محتشم اطلاع داد و او از این معنی بدگمان شد و خواجه را به قلعه الموت قزوین نزد خداوند علاءالدین محمدبن حسن (۶۱۸ـ۶۵۳) برد و به‌حکم همو خواجه در آنجا ماند و پس از آن در قلعه (میمون دژ) از قلاع رودبار الموت می‌زیست و پیش رکن‌الدین خورشاه آخرین پادشاه اسماعیلی اقامت داشت تا آنکه هولاکو خان مغول در سال ۶۵۴ قلاع اسماعیلی را فتح کرد و خورشاه تسلیم او شد.[۱]

بنظر می‌آید که خواجه در قلاع اسماعیلیان همچون زندانی سیاسی نگاهداری می‌شده در اینمدت از جمله کارها که انجام داد شرح کتاب «اشارات» ابن‌سینا است، در مقدمه این کتاب می‌گوید:

«بیشتر این کتاب را در حال سخنی نوشتم که سخت‌تر از آن ممکن نباشد و اغلب آنرا در روزگاری پریشانی فکر نگاشتم چنانکه پریشان‌تر از آن پیدا نشود، بلکه در روزگاری که هر جزء آن ظرفی برای غصه و عذاب دردناک و ندامت و حسرت بود، زمانی نگذشت که دیدگانم اشک نریزد، و دلم پریشان نباشد و زمانی بر نیآمد که دردهایم افزون

---

۱. منتخب اخلاق ناصری، مقدمه، به‌قلم استاد جلال‌الدین همایی، صفحهٔ خ. برخی از مورخان در این باب روایت‌های دیگر آورده‌اند که چون اینجا ذکر وقایع تاریخی منظور نیست از ذکر آن تن می‌زنیم. واقعه‌یی را که در بالا مذکور افتاد در دو بیت گفته‌اند، وبرخی منسوب به‌خود خواجه دانسته‌اند و آن اینست:

سال عرب چو ششصد و پنجاه وچار شد — یکشنبه غره مه ذی القعده بامداد
خورشاه پادشاه سماعیلیان ز تخت — برخاست، پیش تخت هولاکو بیستاد.

نگردد و غمهایم دو چندان نشود، و شاعر فارسی چه نیکو گفته است:

بگردا گرد خود چندانکه بینم بلا انگشتری و من نگینم!...»[۱]

برخی از اصحاب تاریخ گفته‌اند: «فتح قلاع اسمعیلیه بدلالت خواجه نصیر بود که وزیر مطلق صاحب دعوت ملاحده بود و مکانت او پیش ملاحده به‌مثابتی بود که اگر او را دستور کاینات گفتندی، میسر گشتی.»[۲]

۴. در دربار هولاکو

هولاکو شهرت خواجه را در حکمت و ریاضی شنیده بود و مهارت خواجه در بستن زیج وُ رصد حتی تا اقاصیِ مغولستان نیز رسیده بود چنانکه «منگوقاآن» فرستادن خواجه را به مغولستان از برادرش هولاکو خواست تا در آنجا رصدخانه‌یی ایجاد کند ولی بسبب برخی پیش آمدها هولاکو خواجه را در ایران نگاه داشت و چون خود او به نجوم و احکام آن بسیار اعتقاد داشت، و در هر کار با منجمان رأی می‌زد و به احکام آنها بکارها اقدام می‌کرد، برآن شد که در ایران رصدخانه‌یی دایر کند. و در سال ۶۵۷ خواجه را به این مهم **نامزد کرد و دستور داد در مراغه رصدی انشاء کند و در این راه تمام اوقاف ممالک ایلخانی را تحت اختیار خواجه قرار داد و خواجه دوبار ـ یکی در سال ۶۶۲ و دیگری کمی بیش‌از فوت خویش ـ به بغداد رفت تا امور اوقاف را تحت نظر بگیرد و پس از وضع مخارج و مستمریات مازاد آنرا برای انجام عمل رصد ضبط کند و در ضمن این سفرها آنچه کتاب و آلات رصدی برای کار خود لازم می‌دانست از اطراف جمع کند و هولاکو و پس از او اباقا نیز در تهیه اسباب این امر و جلب دانشمندان می‌کوشیدند تا زیجِ مراغه به انجام رسید و خواجه خلاصه اعمال و رصدهای خود و یارانش را در کتاب «زیج ایلخانی» مدون کرد.**[۳]

برخی از مورخان گفته‌اند که بستن رصد مراغه به‌فکر خود خواجه بود و سالها پیش از آنکه به خدمت هولاکو برسد در این اندیشه بود که هر وقت اقتضا کند و زمان یابد و وسایل فراهم شود به این کار اقدام کند. نهایت آنکه چون در روزگار هولاکو این آرزو را ممکن الحصول دید او را بر این کار برانگیخت. گویند هولاکو گفت: «فایده این کار

---

۱. الاشارات لابن سینا مع شرحی الطوسی و الفخر الرازی، ۱۴۶/۲، چاپ مطبعه خیریه مصر ۱۳۲۵ هـ.ق. در برخی از چاپهای اشارات و شرح آن اینست قسمت نیست.

۲. به‌نقل از رضوی، مدرس: احوال و آثار خواجه نصرالدین طوسی، ۹.

۳. آشتیانی، اقبال: تاریخ مغول، ۵۰۲، چاپ امیرکبیر.

چیست؟» آیا آنچه آمدنی است و مقدر است که بشود با بستن رصد و دانستن حرکات کواکب می‌توان از آن‌ها جلوگیری کرد؟ خواجه گفت جواب را با مثلی ادا کنم، آنگاه از ایلخان درخواست کرد که یکدونفر بر بلندیی که نزدیک آن مکان بود برآید و از آنجا یک طشت مسین بزرگ فرو اندازد به نحوی که مردم آنرا ندانند، هولاکو این کار را انجام داد، کسی را مأمور کرد که بر پشت بام رود و آن طشت را بیندازد، از افتادن طشت آوازی سخت ترسناک و هول‌انگیز پدیدار گشت ومردم به‌هم برآمدند و وحشت همه جا را فرا گرفت و جمعی بیهوش گشتند. اما خواجه و هلاکو که از سبب آن امر آگاه بودند نهراسیدند. پس خواجه گفت: اگر علم نجوم را هیچ فایده نیست این فایده را دارد که اگر کسی از اوضاع و احوال فلکی آگاه باشد، زمان ظهور حوادث ترسی که در مردمان غافل و نادان بوجود می‌آید، در او پدید نمی‌آید. هلاکو چون اینطور دید خواجه را به بستن رصد امر داد و فرمود که ساختمان آنرا آغاز کند[۱].

خواجه در این عمل مددکار ودستیاران چند داشت که مهم‌ترین آنها فخرالدین مراغی، و فخرالدین اخلاطی، و نجم‌الدین دبیران، و مؤیدالدین عرضی بودند که خواجه خود از آنها نام برده است. غیر از این عده که برشمردیم گروهی از دانشمندان و منجمان هم در این کار با خواجه مشارکت داشته‌اند که نام چند تن از ایشان را ذکر کرده‌اند که اهم آنها عبارتنداز: رکن‌الدین استرآبادی، محیی‌الدین مغربی، قطب‌الدین شیرازی، شمس‌الدین شیروانی، کمال‌الدین ایجی، نجم‌الدین اسطرلابی، قومنجی [تومه‌جی] چینی، ملقب به سینک‌سینک؛ که خواجه رشیدالدین آن را به عارف ترجمه کرده است، و چند تن دیگر[۲].

بنای رصد در سالی تمام شد که خواجه در آنسال وفات یافت (۶۷۲). بنابر این بنای این رصدخانه ۱۵ سال وقت خواجه راگرفت.

بزرگواری خواجه در اینکار بزرگ تنها مربوط به قدرت علمی او نیست، چه اگر این کار را هم نمی‌کرد دانش و معرفت خواجه بر دانشمندان آشکار و معلوم بوده و هست، بلکه در آنست که با چه مهارت و استادی و متانت و سخنان حکیمانه در عقل هولاکو رسوخ کرد و آن خون آشام بدکردار را واداشت که به‌جای خرابکاری و کشتار خلق خدا به اصلاح امور اجتماعی و پیشبرد فرهنگ و فنون بپردازد، و از کسی که مظاهر تمدن را خراب می‌کرد شخصی بسازد که کاخ تمدن را برافرازد و در پیشبرد و ترقی دادن علم سراز

۱. کتبی، ابن شاکر: فوات الوفیات، ۲/ ۵۰ـ ۱۴۹، چاپ مصر، ۱۲۹۹ ه.ق.

۲. عزاوی، عباس: تاریخ علم الفلک فی العراق ۹ـ ۳۲؛ و خوانساری: روضات الجنات، ۵۸۳، چاپ تهران.

پا نشناسد.

خواجه سرانجام کار را بجایی رسانید که هولاکو را برانگیخت تا شخصی به بلاد عربی به‌فرستد، و دانشمندانی را که از ترس مغول و حمله خرابکارانه آنها فرار کرده بودند و به اربل و موصل و جزیره و شام رفته بودند، تشویق کند و آنها را به ایران باز گرداند، ونیز از دانشمندان آن بلاد گروهی را به‌مراغه بیاورد. هولاکو برای اینکار «فخرالدین لقمان بن عبدالله مراغی» را نامزد کرد و این مرد، شخصی هوشمند و زیرک بود و با حسن تدبیر توانست مبلغی خلق را که به بلاد عربی رفته بودند به شهرهای خودشان باز گرداند. وبدین وسیله کار خود را نیک انجام دهد و برگردن دانش و معرفت حقی داشته باشد[1].

* * *

رصدخانه مراغه، نخستین رصدخانه‌یی نیست که در اسلام بنا شده بود بلکه پیش از آن چند رصد مشهور وجود داشته است که از آنها چند تا اهمیت دارد:

۱. رصد مأمون، که آنرا در سال ۲۱۴ هجری در قریه شماسیه نزدیکی شام بنا کرد، و آن نخستین رصدی است که در اسلام بنا شده است.

۲. رصد بتانی است که در حدود شام بوده.

۳. رصد حاکمی در مصر.

۴. رصد (بنی‌الاعلم) در بغداد.

با وجود اینکه خواجه در بناء رصد مذکور، نهایت کوشش و اهتمام به‌خرج داد و در این کار بیشتر دانشمندان آن روزگار را گرد آورد، با همه اینها از خطاءو نقص بر کنار نماند. تقی‌الدین محمد بن زین‌الدین معروف به راصد (در گذشته ۹۹۳ هـ.ق.) در کتاب سدرةالمنتهی گوید: «رصدخانه مراغه نیکو و مفید نبود، چه خود خواجه به‌وزارت اشتغال داشت و رصدخانه را بدست کسانی داده بود که در فضل و فضیلت قرین و همپایه او نبودند، و با این حال خود او فکر می‌کرد که اتقان و استواری آن بنهایت رسیده است، ولیکن این فرقها بزودی ظاهر نگشت و تحقیقات بعدی و تجربیات و مرور زمان آنها را تصحیح کرد تانوبت به رصد اولغ بیک رسید.»[2]

ولیکن برخی از محققان این قول را صائب نمی‌دانند و می‌گویند: خود خواجه می‌دانست که این رصد را کمتر از سی سال، تمام نمی‌توان کرد و همین هم در نظر او بوده

---

۱. مجمع الآداب، ۲۵۶، چاپ هندوستان.

۲. عزاوی، عباس: تاریخ علوم‌الفلک فی‌العراق، ۴ ـ نیز ← : کتبی، ابن‌شاکر: فوات الوفیات، ۱۵۱/۲.

ولیکن هولاکو مانند سایر شاهزادگان مغول شتابکار بود و می‌خواست که کار رصد بزودی پایان یابد و از این جهت به خواجه و همکارانش فرمان داد که کار خود را زود انجام دهند.» از این‌رو، کار آنچنانکه خواجه می‌خواست نشد. خود خواجه در مقدمه «زیج ایلخانی» به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید، «...رصد به کمتر از سی سال که دور این هفت ستاره تمام شود نتوان ساخت و اگر بیشتر از سی سال به آن کار مشغول باشند بهتر و درست‌تر باشد. ولیکن پادشاه ما که بنیاد رصد آغاز فرمود، فرمود که جهد کنید تا زودتر تمام کنید، و فرمود که مگر به دوازده سال ساخته شود. ما بندگان گفتیم: جهد کنیم اگر روزگار وفا کند.»[1]

* * *

از کارهای بزرگ دیگر خواجه اینست که در محل رصد مراغه کتابخانه بزرگی احداث کرد و بنابه فرمان هولاگو کتابهای نفیس و سودمند بسیاری که از بغداد و دمشق و موصل و خراسان غارت شده بود، و در کار رصد خواجه هم لازم بود به آن کتابخانه آورده شد. خود خواجه مأمورانی به اطراف بلاد می‌فرستاد که هرجا کتب علمی بیابند خریداری کنند و برای او بفرستند. و خود هر کجا به کتاب مفید و نفیسی برمی خورد و در مسافرتها به‌نظرش می‌رسید همه را می‌خرید و در این کار چنان کوشش داشت که به‌عقیده **برخی از مورخان چهارصد هزار = ۴۰۰٫۰۰۰ کتاب در کتابخانه مراغه گرد آمده بود.**[2]

۵. وزارت خواجه

گذشته از احترام و عزتی که خواجه در دستگاه ایلخانی داشت، به‌نظر برخی از مروخان خواجه وزارت هولاکو را نیز بعهده داشته است، خوانساری در **روضات الجنات**، و «ابن شاکر» در **فوات الوفیات** به این امر تصریح کرده‌اند، سبکی نیز در **طبقات‌الشافعیة** همین قول را آورده است. ولیکن همه وزارت او را مطلق نمی‌دانند بلکه می‌گویند: خواجه، وزارت هولاگو را داشت بدون اینکه دخالتی در اموال بکند، ولیکن چنان عقل او را ربوده بود و بر او مسلط شده که هولاکو سوار نمی‌شد و مسافرت نمی‌کرد و دست به‌کاری نمی‌زد

---

۱. احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، تألیف مرحوم مدرس رضوی، ۲۹.

۲. کتبی، ابن‌شاکر: فوات الوفیات، ۱۴۹؛ ومجلة العرفان، سال ۴۷، شماره ۴، ص ۳۳۰؛ و زیدان، جرجی: تاریخ التمدن الاسلامی، ۲۱۴/۳. اینک عین عبارت کتبی «...وابتنی نصیرالدین الطوسی بمراغة قبة و رصداً عظیماً واتخذ فی ذلک خزانة فسیحة الارجاء و ملأها من الکتب التی نهبت من بغداد والشام والجزیرة، حتی تجمع فیها زیادة علی أربعمأئة ألف مجلداً».

مگر وقتی که خواجه تعیین می‌کرد...»[1] و این قول به‌نظر درست‌تر می‌آید چه با آنکه خواجه در پیش هولاکو مقرب‌تر از همه بوده و عظمت و احترام فوق العاده داشته از هیچ مأخذی به‌صراحت برنمی آید که او وزارت هولاکو را به آن معنی که در خرج و دخل و عزل و نصب مستقیماً دستی داشته باشد پذیرفته باشد بلکه اگر در امری از او مشورت می‌خواستند آنچه موافق مصلحت بوده اظهار می‌داشت و با فراست و کیاستی که داشت در حل و فصل امور هولاگو را یاری می‌کرد، و بیشتر اوقات خویش را به‌کار ترجمه و تألیف و تصنیف کتب و افاده طالبان می‌گذرانید.

اما برخی از مورخان که وزارت خواجه را مطلق و مسلم پنداشته‌اند، شاید از این راه بوده که دیده‌اند، ایلخان مغول تمام اوقاف ممالک پهناور اسلام را در اختیاراو گذارده بود تا ده یک آنرا صرف مخارج و لوازم رصد و ساختن رصدخانه کند. بهر حال اگر خواجه در دربار ایلخان مذکور سمت رسمی وزارت نداشته در عمل از همه وزیران اقتدار و سیطره و جبروت بیشتر داشته است.

۶. مذهب خواجه و دشمنان او

دانشمندان و اصحاب تاریخ شک ندارند در اینکه خواجه شیعی مذهب بوده است و بیشتر برین‌اند که دوازده امامی بوده است. و در اغلب کتابهای کلامی خود به دوازده امام و وجوب عصمت آنها اشارت دارد.[2]

و همو رسالات ویژه‌یی در این باره پرداخته که از آنجمله رسالة الفرقة الناجية و رسالة في حصر الحق بمقالة الامامية که به فارسی نگاشته است، و نیز کتاب الاثنی عشرية و رسالةً في الامامة را می‌توان نام برد[3].

از این گذشته در شرح حال او دیدیم که او فقه را نزد چند تن از فقیهان شیعه خواند که **معین‌الدین مصری** (در گذشته ۶۲۹ هـ.ق.) و کمال‌الدین میثم بحرانی (در گذشته ۶۴۸ هـ.ق.) از آنجمله‌اند. و نیز چون به بغداد می‌خواست رفتن، در مجلس رئیس فقهای شیعه یعنی، نجم‌الدین معروف به محقق حلی (در گذشته ۶۷۶ هـ.ق.) صاحب کتاب شرایع‌الاسلام حاضر شد و او راگرامی داشت و در **مبحث تیاسر** که در بیان قبله اهل عراق است با او بحث

---

۱. کتبی، ابن‌شاکر: فوات الوفيات، ۲/ ۱۵۱ چاپ مصر. «... وكان يعمل الوزارة لهولاكو من غيران يدخل يده في الاموال واحتوى على عقله حتى انه لايركب و لايسافر الا في وقت يأمره...»

۲. برای اصلاع رجوع کنید به کتاب: کشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، چاپ قم (مکتبه المصطفوی، بی. تا).

۳. نعمه، شیخ عبدالله: فلاسفة الشيعة، ۵۰۱ و ۴۷۴، چاپ بیروت.

کرد و پرسش‌هایی انجام داد.[۱]

خواجه تنها از نظر اعتقاد شیعی نبود، بلکه در عمل هم به روح تشیع پای بند بود و در ضمن اشعاری که از او نقل شده، شعری به چشم می‌خورد که مضمونش اینست:

«اگر کسی تمام صالحات را انجام دهد و همه پیامبران مرسل و اولیاء را دوست بدارد، همواره بدون ملامت روزه بگیرد، و شبها را به‌قصد عبادت نخوابد و به هیچکس آسیبی نرساند و تمام یتیمان را لباس دیبا بپوشاند و آنان را نان و عسل بدهد و در میان مردم به نیکی بسر برد و از گناه و لغزش برکنار بماند، روز حشر به هیچ روی سودی نبرد، اگر دوستدار علی نباشد.»[۲]

روی این اصل، گروهی از عالمانِ اهل سنت و برخی مورخان بر این رفته‌اند که چون خواجه شیعی متعصب بوده و خلفای عباسی را غاصب خلافت آل علی می‌دانسته از این‌رو، ایلخان مغول را بگرفتن بغداد و کشتن خلیفه برانگیخته است. و برخی از علماء سنی، به‌ویژه حنبلیان، در بدگویی از خواجه کار را به وقاحت و بی‌ادبی رسانده‌اند. ابن‌تیمیه حنبلی (درگذشته ۷۲۸ ه. ق.) رساله‌یی در ردنصیریه که ـ فرقه‌یی از غلاة شیعه و از پیروان «محمدبن نصیر نُمَیری» هستند ـ نوشته، می‌گوید: «... قوم مغول وارد بلاد اسلام شدند و خلیفه را کشتند و این کار جز به‌یاری و معاونت این گروه صورت نگرفت، زیرا مرجع و مقتدای آنها نصیرالدین طوسی بود که در الموت وزارت ملاحده را داشت و همو بود که هولاگو را به‌کشتن خلیفه اسلام واداشت... ظاهر مذهب این گروه رفض و باطنش کفر صریح است.»[۳]

ابن قیم (درگذشته ۷۵۱ ه.ق.) که شاگرد ابن‌تیمیه بود، دشمنی و عناد با خواجه را به‌مرز وقاحت رسانیده و درباره آن بزرگوار از هیچ افترایی پروا نکرده است. می‌گوید:

«... چون نوبت به یاور شرک و کفر، و وزیر ملحد ملاحده نصیر طوسی رسید که وزارت هولاکو یافته بود، خویش را از پیروی رسول و اهل دین او بر کنار داشت و آنان را عرضه تیغ گردانید تا از ملحدان اسمعیلی خلاص گشت. و همو بود که خلیفه و قضاة و فقیهان و محدثان را بقتل رسانید و فیلسوفان را زنده نگاه داشت که برادران او بودند و منجمان و طبیعت‌شناسان و جادوان راگرامی داشت و اوقاف و مدارس و مساجد و اسلام

---

۱. شوشتری، نورالله: مجالس المؤمنین، ۲۰۵/۲، چاپ اسلامیه.

۲. خوانساری: روضات الجنات، ۶۰۷، متن شعر را در قسمت اشعار خواجه بخوانید.

۳. ابن‌تیمیّه: الرد علی النصیریه، ۸۹، چاپ مصر ۱۹۵۳.

و رواتب آنها را فسخ کرد و مخصوص خود و یارانش کرد. او در کتاب‌های خود قدم عالم و بطلان معاد و انکار صفات پروردگار جهانیان را، از علم و قدرت و حیات و سمع و بصر... نصرت کرد و گفت: خدا نه در داخل عالم است و نه در خارج آن وبالای عرش پروردگاری نیست که پرستیده شود... برای ملاحده مدارس ساخت، و خواست تا «اشارات» امام ملحدان ابن سینا را جای قرآن قرار دهد! ولیکن نتوانست و گفت: این قرآن خواص است و آن قرآن عوام است. و همو خواست تا نماز را تغییر دهد و بدو نماز باز گرداند. ولیکن اینکار را هم نتوانست ؛ در آخر کار جادویی بیاموخت و خود ساحر شد و بتان را عبادت می‌کرد...![1]. **شهرستانی**[2] در کتاب المصارعه با ابن‌سینا گلاویز شد و قول او را راجع به قدم عالم و انکار معاد جسمانی و نفی علم پروردگار و قدرت او و برخی مسائل دیگر ابطال کرد، این نصیرالحاد به یاری ابن‌سینا برخاست و کتاب شهرستانی را نقض کرد و کتابی پرداخت به‌نام **مصارعةالمصارعة** ما هر دو کتاب را دیدیم، نصیرطوسی در آنجا این اصل را تأیید می‌کرد که خدا آسمانها و زمین را در شش روز نیافرید و او چیزی نمی‌داند و بقدرت و اختیار خویش کاری انجام نمی‌دهد، و مردگان از گور بر نمی‌خیزند...»[3]

سبکی در یکجا همین نظر را در مورد خواجه ابراز داشته و سپس می‌گوید:

«به هولاگو گفته شد که اگر خون این خلیفه ریخته شود. جهان به‌شیون و زاری برخیزند و سبب خراب دیار تو می‌شود، چه پسر عموی رسول و خلیفه خدا در زمین است. پس **شیطان مبین نصیرالدین طوسی حکیم** برخاست و گفت: کشته می‌شود به‌نحوی که خونش برزمین ریخته نشود! و **این نصیرالدین سخت‌ترین مردم بر مسلمانان بود!** پس خلیفه را در نمد پیچیدند و لگدمالش کردند تا جان داد.»[4]

از مخالفان دیگر خواجه یکی دیگر شیخ مرتضی انصاری (درگذشته ۱۲۸۱ هـ.ق.)

---

۱. ابن العماد: شذرات الذهب، ۳۴۰/۵ ـ ۳۳۹ «قال العلامة شمس‌الدین بن القیم فی کتابة اغاثة اللهفان من مکاید الشیطان مالفظه: لما انتهت النوبة الی نصیرالشرک و الکفر و الإلحادِ وزیر الملاحدة النصیر الطوسی وزیر هلاکو، شفی نفسه من اتباع الرسول و اهل دینهم. فعرضهم علی السیف حتی شفی اخوانه من الملاحدة واشتفی هو. فقتل الخلیفة... والفقهاء...واستبقی الفلاسفة...جعل اشارات امام المحلدین ابن‌سینا مکان القرآن...فقال هی قرآن الخواص و ذلک قرآن العوام...فکان ساحراً یعبدالاصنام!»

۲. مراد محمد بن الکریم شهرستانی صاحب الملل والنحل است.

۳. ابن‌قیم: اغاثة اللهفان من مکاید الشیطان، ۲۵۳/۲، چاپ مصر، ۱۹۳۹.

۴. سبکی: طبقات الشافعیةالکبری، ۵/۵ـ ۱۱۴،

است که در کتاب **مکاسب** ضمن بحثی فقهی داستانی از یک آسیابان و خواجه نقل می‌کند و در پایان از زبان خود خواجه نقل می‌کند که وی چون جهل خویش را دریافت کتاب خود را ورق ورق به آب شست! و اینک خلاصه آن داستان:

«وقتی خواجه از شهری به شهری سفر می‌کرد ویکی دو کتاب از آن خود و دیگران را، که در نجوم و هیات و ریاضی نوشته‌اند، با اسطرلاب خود همراه داشت. وقت غروب به آسیایی رسید. فصل بهار بود و هوا خوش و ملایم. کیسه‌یی را که همراه داشت در کنار آسیا بر زمین نهاد و جای پهن کرد تا بخوابد. در همین حال آسیابان سالخورده‌یی از آسیا بیرون آمد و چون خواجه را دید، پس از اسلام رو به‌خواجه کرد و گفت:

ـ گمان دارم که امشب باران می‌آید؛ از این‌رو، بهتر اینست که تو کیسه و بارونه خود بدرون آسیا بکشی و شب ایمن خسبی.

خواجه از آسیابان سپاسگزاری و گفت: هوای بیرون دلکش است و با این حال، خوابیدن در آسیا و شنیدن صدای یکنواخت آن روا نیست، من همین بیرون می‌خوابم.

پیرمرد دوباره گفت:

من یقین دارم که امشب باران خواهد آمد، و تو نیمه شب به آسیا پناهنده خواهی شد. و چون من در را استوار بسته‌ام و گوشم نیز سنگین است، تو نخواهی توانست باندرون بیآیی.

خواجه به پشت گرمی دانش خود، اسطرلاب بیرون کشید و در اختران خیره شد و تقویم را دید و دریافت که هیچکدام دلالت ندارد براینکه آن شب بارانی بیاید. از پیرمرد عذر خواست و پیر هم دیگر اصراری نکرد و به آسیا رفت و در را استوار ببست.

پاسی از شب نگذشته بود که آسمان دگرگون شد و ابرها پدید آمد و بارانی سخت تند باریدن گرفت. خواجه بی‌درنگ خود را به آسیا رسانید و هر چه در زد جوابی نشنید. تا پگاه زیر باران و سرما ماند. صبحگاهان چون پیرمرد در آسیا بگشاد و بیرون آمد و خواجه را باران زده دید خندید و گفت: ای جوان، بسخن من گوش فرانـدادی و اینک پاداش خود را دریافتی!

خواجه گفت: ای پیر گرامی، من بر پایه دانش‌ها و آزمون‌های خود گمان می‌بردم که بارانی نمی‌آید. اما اکنون پرسشی دارم و اینست که: تو از کجا فهمیدی که باران خواهد آمد؟ پیرمرد گفت: من سگی دارم که هر وقت زوزه کنان وارد آسیا شود، پس از آن باران

بیاید...[۱]

* * *

با همه این تفاصیل و اتهامات، اینکه خلیفه به تحریک خواجه کشته شده باشد، اصلا معلوم نیست. وآنگهی سخنان ابن‌قیم و دیگران، به‌ویژه، در مورد فلسفه خواجه و عقاید او بسیار دور از واقع و کودکانه بل جاهلانه است.

آری خواجه در ترویج مذهب شیعه اهتمامی تمام داشت و در بزرگداشت عـالمان شیعی و سنی، من‌جمله ابن‌ابی‌الحدید (درگذشته ۶۵۵ ه‍.ق.) و برادرش، و نیز بسیاری از دانشمندان با دل و جان می‌کوشید ولیکن فرسنگها از تعصبات خشک و سبک مغزی دور بود و تا می‌توانست با ارباب تمام مذاهب بمهربانی و محبت رفتار می‌کرد، و بنابراین اگر به تهمت و افتراء او را دشمن اسلام بخوانیم و از نادانی، کشته شدن مردم مسلمان را بفرمان هولاگو از ناحیه او بدانیم، از انصاف دور شده‌ایم.

۷. **اخلاق خواجه**. خواجه مردی حکیم و سیاستمدار بوده و از خواص این دو حالت بیشتر آنست که شخص انسانی شکیبا و بردبار می‌شود و به هر بادی از جای نمی‌جنبد.

علامه حلی در حق او گوید که خواجه «در اخلاق شریفترین کسی است که ما تا حال دیده‌ایم...»[۲]

و ابن شاکر درباره او گوید «خواجه سخت نیک منظر و خوش‌رو، و کریم و سخی و حلیم و خوش معاشرت و زیرک و هشیار بود و یکی از داهیان زمان بشمار مـی‌رفت. و آورده‌اند که شخصی به خدمت خواجه آمد و نوشته‌یی از آن دیگری به خواجه داد که در آن به‌خواجه بسیار ناسزا گفته و دشنام داده بود و او راکلب‌بن‌کلب خطاب کرده بود. خواجه با زبانی نرم و لطف‌آمیز در جواب او نوشت: و اما اینها که نوشته‌ای درست نیست چه سگ در زمره چهارپایان است و عوعو می‌کند و پوست او پوشیده از پشم است و ناخنی دراز دارد و این صفت‌ها در من نیست و به خلاف او قامت من راست و تنم بی‌موی و ناخنم پهن است، و من گویا و خندانم و فصول و خواصی که مراست غیر آن فصول و خواصی است که سگ دارد و آنچه در منست در او نیست و تمام عیوبی را که صاحب نامه ذکر کرده بود،

---

۱. ← : قصص العلماء، ۲۸۹؛ رضوی، مدرس: احوال و آثار خواجه نصیر، ۷۳ ـ ۷۲.

۲. «وکان اشرف من شاهدنا فی الاخلاق نورالله مضجعه...» بـنقل از خـوانسـاری: روضـات، ۶۰۷، چـاپ تهران.

بدین‌سان جواب گفت بدون آنکه کلمه‌یی درشت و زشت بنویسد و یا بگوید...»[۱]

و همو گوید «خواجه باتقرب و مکانتی که پیش هولاگو داشت، از منافع مسلمانان به‌ویژه شیعیان و علویان و حکمت دانان و غیر ایشان نگاهبانی می‌کرد و به آنها احسان و نیکی می‌کرد و در ابقاء آنها در شغلشان کوشا بود و می‌کوشید که وجوه اوقاف را در محل اصلی صرف کنند و با وجود همه اینها، شخصی متواضع و فروتن و گشاده‌رو و نیکو معاشرت بود»[۲]

اغلب مورخان و اصحاب رجال در حق او و اخلاق او بدین‌سان سخن گفته‌اند و ما از ذکر همه آنها صرف نظر می‌کنیم.

همچنین خواجه شخصی با تسامح و با وسعت مشرب بود و دانشمندان و عالمان را از هر طبقه و هر مذهبی که بودند بزرگ می‌داشت و در این میان به تصوف و صوفیان راستین توجه مخصوص داشت و با توجه به کتابهایی که نوشته معلوم می‌شود که خود او نیز در این ره قدمی راسخ داشته است. در نمط نهم «شرح اشارات»، یعنی «مقامات العارفین» و رساله نفیس «اوصاف‌الاشراف» چنان سخنان صوفیان را بیان می‌کند که گویی خود او سالک راه طریقت بوده است. او در این کتاب دوم برخی اتهامات ناروا و جاهلانه را که بر صوفیان بسته‌اند کشف می‌کند و در باب توحید و اتحاد سخنان لطیف می‌گوید و دعاوی منصور حلاج و برخی دیگر از صوفیان را به‌روشی درست تفسیر می‌کند. ولیکن به صوفی نمایان و قلندران بیکاره اعتقادی نداشته و آنان را سربار جامعه می‌دانسته است. «گویند وقتی در برابر سلطان [هولاگو] گروهی از فقیران قلندریه پیدا شدند. سلطان از خواجه پرسید: اینها چه کسانند؟ خواجه جواب گفت: گروهی زاید و بیهوده‌اند، بر فور سلطان دستور داد که همه را نابود کردند. کسی را خواجه پرسید مقصود تو از این بیان چه بود؟ گفت: مردم چهارطبقه بیش نیستند: جمعی امیر و وزیر و کسان سلطانند از لشکری و کشوری، دو دیگر بازرگانان و تجارند، سدیگر پیشه‌وران و صنعتگران‌اند، و آخرین گروه برزگران و دهقانانند، و آنکس که از زمره این چهار گروه نباشد سربار مردم و در جهان زیاده است.»[۳]

---

۱. کتبی، ابن شاکر: فوات الوفیات، ۲/ ۱۵۰، چاپ مصر.

۲. همانجا، ۲/۱۵۱.

۳. ابن الفوطی: الحوادث الجامعه، ۳۴۳، مصر، ۱۹۵۸. ـ این داستان را طنزنگار بزرگ ایرانی مولانا عبید زاکانی بصورت شیرین‌تری در اخلاق الاشراف (۱۳۸ ـ ۱۳۷، چاپ نگارنده، اساطیر) آورده است.

۸. **اشعار خواجه.** خواجه در شعر نیز دستی داشته و برخی اوقات تفنن را ابیاتی می‌ساخته است، ولیکن معلوم است اشعار او در درجه اول نیست. جمعی از پژوهندگان اشعرا او را جمع کرده‌اند و بیشتر اشعار او در «روضات الجنات» خوانساری آمده است. ما چند قطعه از اشعار پارسی و تازی او را ذکر می‌کنیم:

۱ـ در مورد قضیه شرطیه منطقیان گوید:

ماللمثال الذی مازال مشتهراً — للمنطقیین فی الشرطیّ تسدید
أماراواوجه من اهوی وَطُرَّتَهُ — الشمس طالعة واللیل موجودا![1]

که به فارسی چنین ترجمه‌اش کرده‌اند.

مثالی راکه در شرطیه گفتند — بگو بامنطقی‌کاین‌هست‌مردود
رخ و زلفین یارم را ببیند — که شمس و اللیل موجودا!

و این ابیات در مدح امام علی(ع) به او منسوب است:

لو أن عبداً أتی بالصالحات غداً — و ودکل نبی مرسل و ولی
و صام ما صام صوام بلا ملل — و قام ما قام قوام بلا کسل
و طار فی الجولایأوی الی احد — و غاض فی‌البحر مأموناً من البلل
و أکسی الیتامی من الدیباج کلهم — و اطعمهم من لذیذ البر والعسل
و عاش فی الناس آلافاً مؤلفة — عار من الذنب معصوماً من الزلل
ما کان فی یوم البعث منتفعاً — الا بحب امیرالمؤمنین علی![2]

این قطعه فارسی منسوب به اوست:

نبود مهتری ـ چو دست دهد ـ — روز تا شب شراب نوشیدن
یا غذای لذیذ را خوردن — یا لباس لطیف پوشیدن
من بگویم که مهتری چه بود — گر توانی ز من نیوشیدن
غمگنان را زغم رهانیدن — در مراعات خلق کوشیدن

بیتی است معروف که خیام نسبتش می‌دهند و آن اینست:

می‌خوردن من حق زازل می‌دانست — گر من نخورم علم خدا جهل بود.

گویند خواجه در جواب گفته است:

این نکته نگوید آنکه او اهل بود — زیراکه جواب شبهه‌اش سهل بود

---

۱. خوانساری: روضات الجنات، ۵۷۹؛ و بهائی: کشکول، ۵۲۱/۴، کتابفروشی ادبیه تهران.
۲. خوانساری: روضات الجنات، ۵۷۹، چاپ تهران.

علم ازلی علت عصیان کردن نزد عقلا ز غایت جهل بود![1]

این رباعی هم از اوست:

موجود بحق واحد اول باشد باقی همه موجود مخیل باشد
هرچیز جز او که آید اندرنظرت نقش دومین چشم احول باشد[2]

این شعر را هم به خواجه نسبت می‌دهند:

اقبال را بقاء نبود دل در آن مبند عمری که در غرورگذاری هبا بود
در نیست‌باورت زمن این‌نکته گوش‌کن: اقبال را چو قلب کنی لابقا بود![3]

۹. تألیفات خواجه، خواجه در بیشتر دانش‌های متداول روزگار خویش بویژه فقه و حکمت و کلام و منطق و ریاضیات و فلک و نجوم و اخلاق و برخی دیگر مهارت شایان داشت و در اغلب این رشته‌ها تألیفات ارزنده نفیس دارد.

فهرست آثار مهم خواجه در «فوات الوفیات» ابن‌شاکر کتبی (درگذشته ۷۶۲ هـ.ق.) و روضات‌الجنات خوانساری، و از همه دقیق‌تر در آثار مهم خواجه را که به‌نحوی از انحاء مورد دقت و نظر اهل فن بوده نام می‌بریم و درباره آنها سخن می‌گوییم:

۱. تجرید الاعتقاد، در علم کلام، و آن کتاب در این موضوع از کتابهای دقیق و استوار

---

۱. محمد زهاوی مفتی بغداد، متولد بسال ۱۲۸۲ هجری جواب رباعی خیام را با این یک بیت گفته است:

با صرف نظر ز علم هر معلومی خیام! جواب شبهات سهل بود.

باید دانست که حمدالله مستوفی بیت منسوب به خیام را از سراج قمری و جواب منسوب به خواجه را از عزالدین قزوینی می‌داند.(تاریخ گزیده، ۸۳۰ و ۸۳۳، چاپ دکتر عبدالحسین نوائی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶ هـ.ش.).

نظیر این استدلال را St. Augustine (۴۳۰ ـ ۳۵۴) در رد «رواقیان» کرده، گوید: «تصور رواقیان از سرنوشت و تقدیر ـ که به تنجیم ارتباط دارد ـ اشتباه است، زیرا فرشتگان و آدمیان مختار هستند. درست است که خدا به‌گناهان ما علم قبلی دارد، ولی ما نباید گناه کنیم بدلیل آنکه وی از پیش بدان علم داشته است.» راسل، برتراند: تاریخ فلسفه مغرب، ۳۵۵، چاپ دهم. عین عبارت «راسل» چنین است:

"...The Stoic conception of Fate (Which connected With Astroogy) is mistaken, since angels and men have free will. It is ture that God has foreknowledge of our sins, But we do not sin because of his forknowledge."

۲. احول: لوح، دوبین. و نقش دوم چشمی که دوبین است خیالی و شبهی بیش نیست می‌گوید:

آنچه جز خدا در جهان، بنظر تو می‌آید به‌منزله همین نقش دوم چشم مرد دوبین است که صورتی خیالی و بی‌بنیاد است. عراقی گوید (دیوان، ۲۶۴):

با این همه این نقوش و اشکال بگذار، اگر چه نیست مهمل
کاین نقش و نگار نیست الا نقش دومین چشم احول

۳. دولتشاه سمرقندی این شعر را در تذکرة الشعراء ۴ ـ ۲۷۳، چاپ محمد عباسی به امیرخسرو دهلوی نسبت می‌دهد.

است و مورد عنایت بسیاری از داشمندان بوده و بر آن شرح کرده‌اند یا تعلق زده‌اند. مهم‌ترین شرحهای این کتاب از آن علامه حلی، و حکیم قوشچی، و عبدالقادر لاهیجی است، و این شرحها اغلب با اصل چاپ شده است و شرح علامه به‌سال ۱۳۵۳ هجری در صیدا در مکتبه عرفان چاپ شد و نام آن **کشف‌المراد** است و همین شرح نزدیکترین تفسیری است به‌مقاصد خواجه طوسی که علامه حلی نوشته است.[۱]

۲. **شرح اشارات**، ابن‌سینا در فلسفه، این شرح با شرح فخر رازی بر اشارات به سال ۱۳۲۵ هجری در مصر مطبعه خیریه چاپ شد و اخیرا **دکتر سلیمان دنیا** اشارات را در مصر تنها با شرح خواجه و با دقت و حواشی سودمند چاپ کرد. خواجه در این کتاب بسیاری از اشتباهات و نقض‌های نابجای امام را برشیخ الرئیس جواب گفته ولیکن به هیچ روی از طریق ادب بیرون نرفته و از او به عنوان **شارح فاضل** یاد کرده است. برای شرح بیشتر در این باره به ترجمه امام فخر رازی نگاه کنید.

۳. **التذکرة فی علم الهیاة**، و آن کتاب مختصری است که جامع مسائل این فن است، و شامل چهار باب است، این کتاب مایه اعجاب دانشمندان گشته و بر آن شده‌اند که آن را شرح کنند و بر آن تعلیق زنند. از شارحان این کتاب چند تن نام می‌بریم:

۱) نظام‌الدین نیشابوری معروف به نظام اعرج، که شرح او توضیح التذکره نام دارد.[۲]

۲) شرح سیدالشریف علی بن محمد الجرجانی (در گذشته ۸۱۶ ه.ق.).

۳) شرح شمس‌الدین محمدبن احمد خفری (وفات ۹۶۰ ه.)، که از شاگردان صدرالدین محمد دشتکی است، این شرح التکملة فی شرح التذکرة نام دارد، که در سال ۸۳۲ پایان یافته است.

۴) قطب‌الدین محمود بن مسعود شیرازی (در گذشته ۷۱۰ ه.ق.) شاکرد بزرگوار خواجه، که شرح او **التحفةالشاهیة** نام دارد.[۳]

* * *

۴. **بیست باب**، که در اسطرلاب است و گویند: این کتاب از اسطرلاب اسماعیلیانست، که خواجه زمانی که در قرب آنها بود، تالیف کرد و از جمله غنایمی بود که از اسماعیلیان

---

۱. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۲۵۳/۱ ـ ۲۴۹. حاجی شارحان کتاب را متجاوز از ۴۰ تن ذکر کرده که ذکر همه آنها مستلزم تسوید چند صفحه باشد و ما از ذکر آنها چشم می‌پوشیم. طالبان رجوع کنند به آن کتاب تحت عنوان تجرید الکلام.

۲. همانجا، ۷/۱ ـ ۲۷۶؛ ونعمه، شیخ عبدالله: فلاسفة الشیعة، ۴۹۴.

۳. حاجی خلیفه کشف الظنون، ۷/۱ ـ ۲۷۶؛ و نعمه، شیخ عبدالله: فلاسفة الشیعة، ۴۹۴.

گرفته شد و عطا ملک جوینی بر آن دست یافت.

این کتاب در جشن یادبود خواجه در دانشگاه تهران چاپ شد و بر آن چند شرح نوشته‌اند که از مهمترین آنها شرح دو تن معروف‌تر است:

۱) شرح نظام‌الدین بن حبیب الله الحسینی، که آنرا به‌زبان فارسی در سال ۸۷۳ هجری بپایان آورد.

۲) شرح شیخ عبدالعلی بن محمد بن حسن البیرجندی (درگذشته ۹۳۴ هـ.ق.) که آنرا به سال ۸۹۳ تألیف کرد.

۵. **تحریر اقلیدس**، در اصول هندسه و حساب. خواجه از تألیف این کتاب در ۲۲ شعبان سال ۶۴۶ فراغ یافت. این کتاب، از کتابهای پرارج خواجه است و متجاوز از یازده شرح بر آن نوشته‌اند که مهمترین آنها شرح سید شریف جرجانی و قاضی‌زاده رومی است، خواجه در آغاز این کتاب گوید «...تحریر این کتاب را پس از تحریر مجسطی آغاز کردم».

۶. **تحریر اکرمانالاوس**، حاوی سه مقالت است؛ مقاله نخستین شامل سی شکل و مقاله دوم شامل هیژده شکل و مقاله سوم شامل ۱۲ شکل است.[۱]

خواجه از تالیف این کتاب در ۲۱ شعبان شال ۶۶۳ فارغ شده است.

۷. **تحریر المجسطی**،اصل کتاب از آن بطلیموس است که در هیات و علم فلک و حرکات نجوم پرداخته، و خواجه این کتاب را برای حسام‌الدین حسن بن محمد سیواسی تحریر[۲] کرده است و در ۵ شوال سال ۶۴۴ هجری تمام کرده است. این کتاب را هم گروهی از دانشمندان شرح کرده‌اند از جمله شمس‌الدین محمد سمرقندی، و نظام‌الدین اعرج نیشابوری را می‌توان نام برد.[۳]

۸. **زیج ایلخانی**، فارسی است و این همان زیجی است که حاصل رصد مراغه به‌دستور هولاگو بنا شده بود در آن آورده است و پیش از این درباره آن صحبت کردیم. خواجه در

---

۱. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۲۵۶/۱، حاجی خلیفه تحت عنوان تحریر هندسیات چند تحریر از خواجه نام می‌برد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: تحریر اقلیدس، تحریر المجسطی، تحریر اکرثاوذوسیون، تحریر مناظر لاقلیدس، تحریرکتاب الکرة المتحرکة لاوطولوقس، تحریر ظاهرات الفلک لاقلیدس و چند تحریر دیگر...

۲. تحریر در اصطلاح آنست که دانشوری کتاب دیگری را از نو بنویسد و در عبارات آن تجدید نظر کند. خواجه این کلمه را به‌جای اصلاح که پیش از او معمول بوده استعمال کرده و در آراستن و پیراستن کتب ریاضی بکار برده است. (همایی، جلال: خیامی‌نامه، ۱۸، ۱۳۴۶ هـ.ش.).

۳. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱۵/۲.

مقدمه این کتاب گوید:«...هولاگو خان همدان را قهر کرد و بغداد بگرفت و خلیفه را برداشت، تا حدود مصر بگرفت و کسانی که باغی بودند نیست که کرد و هنرمندان را در همه انواع بنواخت و به‌فرمود تا هنرهای خویش و رسم‌های نیکو نهادند و من بنده نصیر را که از طوسم و بولایت همدان افتاده بودم، از آنجا بیرون آورد و رصد ستارگان فرمود و حکما را که فن رصد می‌دانستند چون: مؤیدالدین العرضی که به دمشق بود و فخرالدین مراغی که به‌موصل بود و فخر خلاطی که بتفلیس بود و نجم‌الدین دبیران که به‌قزوین بود، به‌فرمود تا از آن ولایتها بطلبند، و زمین مراغه رصد را اختیار کردند و بفرمود تا کتابها از بغداد و شام و موصل و خراسان بیاوردند، تقریر چنان کرد که منگوی از میان برخاست و بعد از آن رصد ستارگان تمام شد...». این کتاب چهار مقاله دارد:

۱.در تواریخ؛ ۲. در سیرکواکب؛ ۳. در اوقات طالع؛ ۴.در باقی اعمال نجوم.

بر این زیج چند شرح معتبر نوشته شده است که بهتر از همه شرح این چند نفر است:

۱.زیج شاهی[۱] که آنرا علیشاه بن محمد بن القاسم خوارزمی معروف به علاءالمنجم نوشته که فارسی و مختصر است. مؤلف این کتاب را (عمدة‌الایلخانیه) نام داده و آنرا برای محمدبن احمد التبریزی وزیر تألیف کرده است.

۲. شرح حسن بن محمد نیشابوری قمی معروف به نظام اعرج، و آن شرحی فارسی است که کشف الحقایق نام دارد.[۲]

۳. شرح غیاث‌الدین جمشید بن مسعود کاشانی بنام زیج خاقانی. شارح گوید: ابن کتاب را در تکمیل زیج ایلخانی پرداختم و همه آنچه راکه از اعمال منجمان استنباط کرده بودم و در هیچ زیج دیگر نیامده، بابراهین در آن گرد آوردم.[۳]

۹. اخلاق ناصری خواجه این کتاب را به امیر قهستان، ناصرالدین عبدالرحیم محتشم تألیف کرد، چه او از خواجه خواست تا کتاب الطهاره ابن مسکویه را به‌پارسی ترجمه کند، و چون این کتاب فاقد دو قسم و تدبیر منزل بود خواجه این دو باب را خود بر آن افزود.

خواجه این کتاب را بدو پادشاه تقدیم کرده است؛ نخست همان ناصرالدین محتشم

---

۱. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱۶/۲. باید دانست که این غیر از آن (زیج شاهی) است که خود خواجه نوشته، و نجم‌الدین لبودی آنرا شرح کرده و (زیج زاهی) نام داده است، خواجه این کتاب را بنام رکن الدین خورشاه اسماعیلی پرداخته است.

۲. نعمه، شیخ عبدالله: فلاسفة الشیعة، ۴۹۷؛ و حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۳۱۸/۲

۳. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱۵/۲.

که نام او را باطمطراق در مقدمه آورده و او را ملک الملوک العرب والعجم خسرو جهان و شهریار ایران خوانده است. ولیکن پس از آنکه کوکب قدرت و دولت ناصرالدین مذکور به‌مغرب خرامیده و دستش تهی و گرفتار خان مغول گشته، خواجه آن مقدمه را به‌نظر خود محو کرده یا بدل نموده و نام مخدوم خویش را انداخته و برای آن مقدمه‌یی دیگر پرداخته و در ضمن آن برای کار خویش عذر آورده ومحمل تراشیده است، گوید:

«... اما بعد [1] محرر این مقاله و مؤلف این رساله محمد بن محمد بن حسن الطوسی المعروف بالنصیر گوید که تحریر این کتاب که موسوم است به اخلاق ناصری در وقتی اتفاق افتاد که به‌سبب تقلب روزگار، جلای وطن برسبیل اضطرار اختیار کرده بود، و دست تقدیر او را به مقام قهستان پای بند گردانیده و چون به‌سببی که در صدر کتاب مطور است در تألیف شروع پیوست، به موجب قضیه:

و دارهم ما دمت في دارهم: وارضهم ما دمت فی ارضهم [2]، و نص کلما یقی المرء به نفسه و عرضه کتب له به صدقه! [3] به جهت استخلاص نفس و عرض از وضع دیباچه بر صنیعتی [=بشیوه‌یی که] موافق عادت آنجماعت در اثناء و اطراء [= ستایش] سادات و کبراء ایشان پرداخت و اگر چه آن سیاقت مخالف عقیده و مباین طریقه اهل شریعت و سنت است چاره‌یی نبود، به این علت، کتاب را خطبه‌یی بروجه مذکور ساخته شد، و به حکم آنکه مضمون کتاب مشتمل بر فنی از فنون حکمت است و به موافقت و مخالفت مذهبی و نحلتی تعلق ندارد، طلاب فوائد را با اختلاف عقاید بمطالعه آن رغبت افتاد، و نسخه‌های بسیار از آن کتاب در میان مردم منتشر گشت. بعد از آن چون لطف کردگار... به‌واسطه عنایت پادشاه روزگار... این بنده سپاس‌دار را از آن مقام نامحمود مخرجی کرامت کرد! چنان یافت که جمعی از اعیان افاضل و ارباب فَضایل این کتاب را بشرف مطالعه خود مشرف گردانیده بودند و نظر رضای ایشان رقم ارتضاء بر آن کشیده، خواست که دیباچه کتاب را که بر سیاست غیرمرضی بود بدل گرداند تا از وصمت آنکه کسی به انکار و تعییر مبادرت نماید، پیش از وقوف بر حقیقت حال و ضرورتی که باعث بوده بر آن مقال بی‌ملاحظه معنی لعل لَهٔ عذرا وانت تلوم [= باشد که او را عذری باشد و تو بیهوده ملامتش

---

۱. این دو کلمه را که در اصطلاح علمای اصول، «فصل الخطاب» گویند وقتی خطبه آغاز سخن، تمام شود و ناطق یا مترسل، شروع به مقصود کند، استعمال می‌کنند.

۲. و با آن‌ها مداراکن تا زمانی که در خانه آنها هستی و خشنودشان ساز تا زمانی که در سرزمین آنهایی.

۳. حدیثی است منسوب به پیامبر، یعنی: هر کاری را که انسان بوسیله آن نفس و عرض خود را حفظ کند، برای او صدقه‌یی می‌نویسند (سیوطی: جامع الصغیر، ۱۹۶/۲، چاپ مصر).

کنی.] خالی ماند. پس موجب این اندیشه این دیباچه را بدل آن تصدیر [۱]، ایراد کرد تا اون الدن دردی[= اول پیاله و بدمستی!] نباشد. اگر ارباب نسخ بر این کلمات واقف شوند و مفتتح کتاب را به این طرز کنند، به‌صواب نزدیکتر بود!...» [۲] شکی نیست که اینکار از خواجه و یا هر کس دیگر که نام فیلسوف دارد و آموزگار اخلاق، ناپسندیده است.

شکسپیر راست می‌گوید: «...بسیارند چاکران خوش خدمت چاپلوس که از سر رغبت بندگی می‌کنند، و درست چون دراز گوش عمر خویش را برای مشتی کاه درراه خدمت صرف می‌کنند، و چون پیری آنان فرا می‌رسد، رانده می‌شوند. این دسته نوکران صدیق در خور تازیانه‌اند؛ اما گروهی نیز هستند که هر چند شکل و ظاهر و ظیف‌شناسی بخود می‌دهند تنها در پی سود خویش‌اند، و با تظاهر به‌خدمت نزد سرور خود ـ به حساب او ـ پوستی نو می‌کنند، و پس از آنکه به‌کام دل رسیدند؛ و به اصطلاح، تریج قبایشان زربفت شد، اگر تعظیمی هست به خود می‌کنند!» [۳]

ولیکن چه می‌شود کرد خواجه ـ گذشته از مقام بزرگ دانشمندی ـ اهل سیاست بود و در طلب جایی بود که صاحبان فضل را ایمنی باشد از این‌رو، دعوت ناصرالدین محتشم را به‌پذیرفت و پیش او رفت ولی بجای آنکه در روز نکبت و مغلوبیت یار و غمخوار او باشد و وفادار بماند و احترام مخدوم خود را بدانسان نگاه دارد که از پیش داشت، راه دیگر پیش گرفت. تفصیل این مطلب در کتاب **سیر فلسفه در ایران** خواهد آمد.

بهر حال این کتاب اخلاق ناصری از پرمایه‌ترین کتب فارسی است که در علم اخلاق و حکمت علمی نوشته شده. روؤس مسائل و مطالب این علم را که حکیمان بزرگ درباره هر سه قسمت تهذیب اخلاق و تدبیر و منزل و سیاست مدن در تألیفات خویش نوشته‌اند خواجه در این کتاب جمع کرده و در قسمت مبادی این کتاب هم آنچه از مسائل فلسفه شرقی برای فهم مطالب لازم بوده با بهترین اسلوب و نیکوترین طرزی نگاشته است. [۴]

۱۰. **اوصاف الاشراف**، رساله کوچکی است از خواجه در سیر و سلوک و اخلاق

---

۱. تصدیر: دیباچه؛ مقدمه. مصدر به‌جای اسم مفعول بکاررفته، مانند کتاب بمعنی مکتوب (غیاث).

۲. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۷۶/۱؛ و مقدمه منتخب اخلاق ناصری، نگارش استاد جلال همایی ظ ـ ع؛ و احوال و آثار خواجه، تألیف آقای مدرس رضوی، ۷ ـ ۲۵۶

۳. نقل از اتللو = *Othello* در مجموعه نگارش‌های شکسپیر = *The Complete Works of Shakespeare* ۱۱۱۴، چاپ پیترالکساندر لندن، ۱۹۳۲.

۴. همایی، جلال: منتخب اخلاق ناصری، ص غ.

صوفیان، که پس از اخلاق‌ناصری تألیف کرده است. خواجه این کتاب را به‌خواهش شمس‌الدین محمد جوینی وزیر پرداخته و آنرا بر شش باب نهاده است. این کتاب را «رکن‌الدین، محمد بن علی الجرجانی» به‌تازی در آورده است. این کتاب مکرر چاپ شده است.[۱]

۱۱. الادب الوجیز للولدالصغیر، اصل این کتاب از عبدالله بن المقفع (کشته ۱۴۲ هـ. ق.) است و خواجه این رساله را به‌دستور مخدوم نخستین خود ناصرالدین محتشم قهستان به فارسی درآورده است. خواجه این رساله را مطابق روش ابوالمعانی نصرالله منشی در ترجمه کلیله و دمنه و بهاءالدین محمدبن حسن بن اسفندیار کاتب در ترجمه نامه تنسر به آیات و اشعار عربی و فارسی مزین ساخته است و مثل دو مترجم مذکور برای آنکه نگاشته خود را به‌زبان ادبی انشاء کند مطالب اصل کتاب را گرفته و آن را با زوایدی آزادانه در قالب فارسی ریخته است.[۲]

۱۲. جواهر الفرایض، که برخی آنرا الفرائض النصیریة علی مذهب اهل البیت خوانده‌اند، رساله مختصر و جامعی است در اصول علم فرائض و مواریث و گویا این تنها کتابیست که خواجه در فقه نوشته و از او باقیست. در این کتاب خواجه از کتاب تحریر استاد خویش معین‌الدین سالم بن بردران مصری نقل می‌کند.[۳]

۱۳. اساس الاقتباس، این کتاب در فن منطق است و پس از منطق شفای ابن‌سینا بزرگترین و مهمترین کتابی است که در این علم تألیف شده است. کتاب مذکور نه مقاله دارد و هر مقاله، خود به چند فن و هر فن به چند فصل منقسم می‌شود بدینقرار:

مقاله اولی ـ در مدخل منطق که آنرا به یونانی ایساغوجی گویند.
مقاله دوم ـ در مقولات عشر و آنرا به یونانی قاطیغوریاس نامند.
مقاله سوم ـ در اقوال جازمه که آنرا به یونانی باری ارمیناس گویند.
مقاله چهارم ـ در علم قیاس که آنرا آنالوطیقای اول نامند.
مقاله پنجم ـ در برهان که آنرا به یونانی آنالوطیقای دوم نامند.
مقاله ششم ـ در جدل که آنرا طوبیقا خوانند.
مقاله هفتم ـ در مغالطه که سوفسطیقا نامند.

---

۱. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱۷۱/۱؛ و رضوی، مدرس: احوال و آثار خواجه، ۲۶۰.
۲. مقدمه الادب الوجیز، چاپ مرحوم اقبال آشتیانی. ص یا، سال ۱۳۱۲ هـ.ش.
۳. خوانساری: روضات الجنات، ۵۸۰؛ و فهرست کتابخانه آستان قدس رضوی، ۴۷۰/۵.

مقاله هشتم ـ در خطابه که آنرا به‌یونانی ریطوریقا خوانند.

مقاله نهم ـ در شعر و آنرا به‌یونانی بوطیقا نامند.

این کتاب را خواجه به‌سال ۶۴۲ تألیف کرد. و آقای مدرس رضوی آنـرا در سـال ۱۳۲۶ در جزو انتشارات دانشگاه تهران چاپ کرده است.[۱]

تعدا آثار خواجه را از کتاب و رساله به ۱۶۸ عدد نیز رسانده‌اند که در اینجا بیشتر از آنچه گفتیم نتوانیم آورد، هر کس بخواهد به‌مآخذی که در ضمن این بخش داده‌ایم نگـاه کند.

مقام ریاضی خواجه

بی جهت نیست که خواجه را «محقق» و «استاد بشر» لقب داده‌اند.

این لقب بسبب نبوغ و شخصیت علمی و ریاضی و سیاست اوست، بـدون تـردید می‌توان گفت که خواجه در روزگار خویش ـ بحدی که در خور یک انسان کامل و بزرگوار باشد ـ به غایت قصوی رسیده بود و همواره نوشته‌ها آثار او در دست فاضلان می‌گشت و حالا نیز کم و بیش همان حالات را دارد.

لیکن در میان مستشرقان و عالمان مغرب خواجه در ریاضیات و فلک بیشتر مشهور است تا در فلسفه، از این‌رو بیشتر اهتمام آنها مصروف بر این بوده است که آثار ریاضی و نجومی او را احیاء کنند، و به محتویات آنها آگاه گـردند. سـارتن در حـق او مـی‌گوید: «انتقادی را که خواجه طوسی بر مجسطی بطلیموس یونانی کرد دلالت بر عبقریت و نبوغ او دارد و نشان می‌دهد که در نجوم چیره‌دست بوده است، و ممکن است بگوییم که ایـن انتقادهای او از قدمهای نخستینی بود که **کوپرنیک**[۲] بعداً برای اصـلاح نـظام بـطلیموسی برداشت[۳].»

خواجه نخستین کسب بود که حالات ششگانه را برای مثلث کروی قائم‌الزاویه بـه کار برد، خواجه این مطلب رادر کتاب الشکل القطاع به نیکی بیان کرد و هر کس آن کتاب را بخواند می‌بیند که آنچه در آن کتاب آمده تا حدود زیادی با آنچه در کـتاب‌های جـدید هندسی و ریاضی می‌آید، مطابق است. و شکی نیست که این کتاب در مثلثات و پیشرفت

---

۱. مقدمه اساس الاقباس، ص یط و ک.

۲. نیکلاکوپرنیک Nicolas Copernic ستاره شناس لهستانی (۱۵۴۳ ـ ۱۴۷۳ م). وی هیأت بطلیموس را رد کرد.

۳. طوقان، قدری حافظ: تراث العرب العلمی، ۳۶۳، چاپ قاهره ۱۳۶۰ هـ.ق.

آن تأثیر بزرگی داشته است و آنچه در این باب دانشمندان افزوده‌اند چندان زیاد نیست.

و نیز خوواجه در کتاب تذکره بسیاری از نظریات فلکی را روشن کرد و به‌شکل بهتری آنها را بیان کرد و از این‌رو بود که بسیاری از دانشمندان بر این کتاب شرح نوشته‌اند. در همین کتاب خواجه کتاب مجسطی را انتقاد کرد و برای جهان هستی نظامی مبسوط‌تر از نظامی که بطلیموس وضع کرده بود قائل شد، وهم در این کتاب حجم و ابعاد برخی از ستارگان را بیان کرد[1].

* * *

مقام فلسفی خواجه

کار یکه خواجه در استوار کردن مبانی فلسفه مشاء کرد از همه کارهای او بهتر بود، بویژه برای گروهی که ارسطو را استاد مسلم و حقایق عالم را با فلسفه او بیان شده می‌پنداشتند. اکنون برای روشن شدن مقصود و تمهید عقاید خواجه مطلبی را که در بالا گفتیم شرح می‌دهیم:

حکیمان اسلام، غالباً اقوال ارسطو و افلاطون را مانند اصل ثابت علمی می‌پذیرفتند و اشتباه و خطا و اختلاف آنها را، از شدت اعتقاد تأویل می‌کردند. گفتار ابونصر فارابی در مقدمه الجمع بین‌الرایین و دفاع سخت ابن‌سینا از تعلیمات و آراء ارسطو در کتب خود به‌خصوص کتاب شفاء نمودار این حسن اعتقاد و تعصب است. دیگران نیز عقیده‌یی نزدیک بدین دو تن داشتند تابدانجا که برای متأخران، حقی در اصابت واقع و یافتن مطلبی اضافه بر آنچه حکیمان یونان گفته بودند، قائل نمی‌شدند.

در این میان اشخاصی از قبیل ابوبکر محمد بن زکریای رازی (درگذشته ۲۰ ـ ۳۱۳ ه.ق.) و ابوریحان محمد بن احمد پیرامون (درگذشته ۴۴۰ ه.ق.) هم گاهی پدید می‌آمدند که خود دارای افکار تازه بودند و به‌دیگران نیز حق می‌دادند که آراء یونانیان را باطل کنند و بر آن نکته‌یی بیفزایند. مناظرات رازی با ابوحاتم محمد بن حمدان رازی (درگذشته ۳۲۲ ه.ق.) حاکی از وسعت نظر پسر زکریا و جمود فکر ابوحاتم رازی است[2].

پس از انتشار کتب ابن‌سینا و شهرت و آواز شگرف او در سده پنجم، حکیمان اسلام با نوعی از تعصب، کتب او را درس می‌دادند و راستی آنکه فلسفه به جای تحقیق در اسرار

---

۱. همانجا، ۳۵۹.

۲. رازی، محمد زکریاء: رسائل فلسفیه، ۱/۳۰۱، به‌اهتمام پاول کرواس.

آفرینش نزد بسیاری از حکمت پژوهان، عبارت شده بود از بحث در اقوال ابن‌سینا و تدریس کتب او. چنانکه جمعی به‌دفاع از ابن‌سینا می‌پرداختند و بعضی نیز سخنان وی را رد می‌کردند. ابوحامد غزالی در مقدمه تهافت الفلاسفه گفته است که: هرگاه ما بطلان نظر فارابی را و ابن‌سینا را ثابت کنیم، در نتیجه، بطلان اصول فیلسوفان مقرر خواهد گشت. عمرخیام از هواخواهان ابن‌سینا بود و در این‌باره اصرار می‌ورزید[۱].

فخرالدین محمدبن عمر رازی (درگذشته ۶۰۶ ه.ق.) که در جدل و علوم نظری سخت قوی پایه بود و در بحث تابدان مایه گستاخ بود که پس از نقل حدیث و روایت از حضرت رسول اکرم می‌گفت: **محمد تازی چنین گفت و محمد رازی چنین می‌گوید**، بر گفته‌های پیشینیان خاصه، ابن‌سینا اعتراضات و شکوک گوناگون وارد ساخت. شاگردان و پروردگان مکتب وی از قبیل: شمس‌الدین عبدالحمید بن خسروشاهی (درگذشته شوال ۶۵۲ ه.ق.) و شمس‌الدین احمد بن الخلیل الخویی (درگذشته ۶۳۷ ه.ق.) و افضل‌الدین محمد بن ناماور خونجی (درگذشته ۶۴۶ ه.ق.) و تاج‌الدین محمد بن الحسین اَلْاُرْمَوِی (درگذشته ۶۵۴ ه.ق.) و اثیرالدین مفضل بن عمرابهری (درگذشته ۳ـ ۶۶۰) در بلاد روم و سوریه و عراق پراگنده شدند و تعلیمات استاد خود را منتشر ساختند. و بیش از پیش در سست کردن عقاید مشائیان به‌ویژه شیخ رئیس کوشیدند. تا اینکه خواجه نصیر محمدبن حسن طوسی (درگذشته ۶۷۲ ه.ق.) بدفاع از ابن‌سینا برخاست و شکوک و ایرادهای فخرالیدن رازی و شاگردان او را با دلیلهای استوار و تقریری حکیمانه رد کرد چندانکه طریقه ابن‌سینا بار دیگر سمت قبول یافت و بر جای محکم خود نشست[۲].

از این مقدمه کلی چند مطلب مهم می‌توان فهمید:

نخست اینکه سیر فلسفه ابن‌سینا تا زمان خواجه چه بوده است.

دوم: اینکه خواجه با تمام قوی در تشیید بنیان حکمت ابن‌سینا کوشیده است.

پس خواجه در فلسفه پیرو بزرگ شیخ است ولیکن خود او نیز عقایدی ابراز داشته و حتی گاهی عقاید مشائیان را تزییف و برخی اوقات سخنان ابوالبرکات بغدادی (درگذشته ۵۴۷ ه.ق.) صاحب المعتبر و شیخ اشراق (درگذشته ۵۸۷ ه.ق.) را برآراء شیخ رئیس ترجیح داده و بهتر دانسته است.

اینک به چند مورد از عقاید ویژه او اشارتی می‌کنیم:

---

۱. بیهقی: تتمه صوان الحکمه، چاپ لاهور، ۱۱۱.

۲. رجوع کنید به فروزانفر، بدیع الزمان: شرح مثنوی شریف، ۲/۸ـ ۸۷۶، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ه.ش.

افکار تازه و عقاید اصلی خواجه بیشتر در کتاب تجرید العقاید بچشم می‌خورد و خود در آغاز این کتاب گوید: «... من این کتاب را بر بهترین روش ترتیب و تنظیم کردم، و آنچه را که با دلیل برایم ثابت گشته و معتقد خود قرارش داده‌ام در این کتاب گنجانیده‌ام... [۱]»

۱. گروهی از متکلمان و حکیمان وجود و عدم را تعریف به حد و رسم کنند. متکلمان گویند: موجود چیزی است که ثابت‌العین باشد، و معدوم آنست که منفی‌العین باشد. حکیمان گویند: موجود آنست که بتوان از او خبری داد و معدوم آنست که نتوان از او خبر داد. خواجه گوید: این تعریف‌ها همه فاسد است و نادرست چه شامل دور می‌شوند زیرا «ثابت» مرادف «موجود» و «منفی» مرادف «معدوم» است سپس گوید که: مراداز تعریف وجود، شرح و تعریف لفظ است و تبدیل لفظی به لفظ دیگر که روشن‌تر و واضحتر از اولی است و این از آن روست که چیزی شناخته‌تر و عامتر از وجود نیست تا بتوان آن را وسیله تحدید و تعریف وجود دانست.[۲]

و نظیر این قول است سخن حاجی سبزواری در اول منظومه حکمت:

معرف الوجود شرح الاسم　　　ولیس بالحد ولا بالرسم
مفهومه من اعرف الاشیاء　　　و کنهه فی غایة الخفاء[۳]

و شیخ رئیس در کتاب نجاة گوید: «وجود جز به شرح اسم قابل تعریف نیست، چه او مبدأ و پایه همه شرحهاست، پس شرحی نتواند داشت، ولیکن صورت آن ـ بدون آنکه واسطه‌یی داشته باشد ـ در ذهن هست[۴].»

۲. خواجه در شرح‌اشارات، نمط هفتم، درباره علم خدا با شیخ رئیس مخالفت کرده و می‌گوید: «اگر جز این بود که در آغاز این کتاب باخویشتن شرط کردم که هر جا عقیده خود را با نظر شیخ مخالف دیدم آنرا ذکر نکنم راه گریز از این مضایق و تنگی‌ها و غیر آن را بیان می‌کردم. ولیکن باید به‌شرط وفا کرد. با وجود این از دل خویش رخصت نمی‌یابم که در این باره اصلا به چیزی اشاره نکنم. از این رو در اینجا اشارتی کوتاه می‌کنم، برای کسی که طالب آنست. اینک گوییم: اگر گفتار شیخ را در این باب که گوید: «علم باری تعالی به‌حصول صور در ذات او حاصل می‌گردد»، بپذیرفتم اشکالات زیر لازم می‌آید:

---

۱. «... فانی مجیب الی ماسالت من تحریر مسائل الکلام و ترتیبها علی ابلغ النظام مشیراً الی غرر فرائد الاعتقاد و نکت مسائل الاجتهاد مما قادنی الدلیل الیه و قوی اعتمادی علیه و سمیته بتجرید الاعتقاد...» (طوسی، خواجه نصیر: تجریدالاعتقاد، ۵).

۲. حلی، علامه: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۵۵، چاپ کتابفروشی مصطفوی قم.

۳. سبزرواری، حاجی: منظومه غررالفراید، ۴.

۴. ابن‌سینا: نجات، ۴۱۰، چاپ ۱۳۳۱ مصر.

نخست اینکه: ذات واحد بسیط، فاعلی و قابل آن صورتها می‌شود، و این امر مستلزم پدید آمدن ترکیب در ذات خدا می‌گردد؛

دوم اینکه: ذات واجب محل بصفات زاید غیر اضافی و غیر سلبی متصف می‌گردد در حالی که بطلان صفات حقیقی برای ذات واجب ثابت است.

سوم اینکه: ذات واجب محل معلومات ممکن و متکثر می‌شود.

وبالاتر از همه در اینصورت، باید معلول اول ذات باری، مباین خود او نباشد، بلکه قایم به ذات او باشد و باریتعالی چیزی مباین ذات خویش نیافریده باشد چه بر این تقدیر معلول اول تصورات ذهنی یا صور علمیه خواهد بود نه موجودات و اعیان خارجی، در حالی که عدم تباین معلول نخستین با ذات باری خلاف آن‌چیزی است که حکیمان و فیلسوفان پیشین بدان رفته و مقرر کرده‌اند. سپس قول افلاطون را آورده که گوید: صور معقول قائم بذات باری هستند و گویی در این راه عقیده شیخ اشراق را که «علم خدا را حضوری می‌داند.» پسندیده است ولیکن از او در «شرح اشارات» نامی نمی‌برد[1].

۳. به‌نظر خواجه اتصاف ذات باری به علیت در حق او نقص است، زیرا این امر موجب می‌شود که او سبب موجب باشد نه سبب مختار، و نیز خصوصیت یا حیثیتی که در زمان ایجاد معلول همراه اوست، در قدمت، با او انباز باشد و این صورتی از شرک است.

از این‌رو خواجه «علیت» را صفتی از «امر» خدا که در قرآن آمده قرار می‌دهد؛ «وما امر ناالا واحد کلمح البصر[2]» ونیز: «انما امره اذا ارادشیئا أن یقول له کن فیکون[3].» و از این راه است که خواجه به توحید صرف و تنزیه محض می‌رسد[4].

۴. خواجه در حقیقت مکان نیز باشیخ اختلاف داشته و رأی او را نپسندیده است. می‌دانید که افلاطون و بیشتر اشراقیان گویند: مکان، بعد مساوی با بعد متمکن است و مراد از متمکن چیزی است که در مکان جای می‌گیرد.

ارسطو و بیشتر مشائیان از جمله ابن‌سینا گویند: مکان سطح باطن جسم حاوی است که با سطح ظاهر جسم محوی مماس باشد.

خواجه در کتاب صراحةً می‌گوید: «معقول آنست که مکان بعد مساوی با بعد متمکن

---

۱. شرح اشارات، ۱۴/۳ ـ ۷۱۰، چاپ سلیمان دنیا، چاپ مصر؛ و نعمه، شیخ عبدالله: فلاسفةالشیعة، ۴۲۹؛ و رضوی، مدرس: احوال و آثار نصیرالدین طوسی ۱۸۵، تألیف آقای مدرس رضوی.

۲. قمر، ۵۴/آیهٔ ۵۴.

۳. یس، ۳۶/آیهٔ ۸۲.

۴. رحله زنجانی، ۳۹۹.

است و امارت و دلایل با آن سازگارتر است[۱].» و دلیل بر این قول آنست که معقول از مکان، بعد داشتن است زیرا هرگاه کوزه‌یی تهی از آب فرض کنیم تصور ابعادی می‌کنیم که جرم کوزه را احاطه کند، به‌نحوی که اگر پر از آب شود آب تمام آن ابعاد را فرا گیرد ـ و بطوریکه علامه حلی می‌گوید: این قول را ابوبکرکات بغدادی نیز اختیار کرده و روش متکلمان هم نزدیک به این روش است[۲].

۵. گفته‌اند خواجه در شماره افلاک نیز با شیخ رئیس اختلاف دارد و بنده تا حال آنرا جایی ندیده ونفهمیده‌ام، چه نه در شرح اشارت و نه شرح تجرید علامه حلی به این مطلب اشارتی رفته است.

۶. می‌دانید که درباره حقیقت جسم دو نظر مهم ابراز شده است، نخست آنکه: جسم را مرکب از هیولی و صورت پنداشته‌اند و این نظر ارسطو و مشائیان است و شیخ رئیس نیز همین مذهب دارد، دلیل عمده این گروه آنست که در جسمی که قابل اتصال و انفصال است باید ماده‌یی ثابت که پذیرای آندو باشد.

دوم آنکه: گویند جسم از ذرات کوچک سختی درست شده که از غایت خردی و سختی قسمت‌پذیر نیست و این عقیده «ذیمقراطیس[۳]» و معتقدان به اجزاء می‌باشد، عقیده متکلمان نیز در باب جسم نزدیک به همین مذهب است.

یک عقیده سوم هم سهروردی مقتول ابراز داشته و آن اینست که: «مادة المواد جسم، مطلق است. جزء آن نیست[۴] و به‌دلایل متعدد قول مشائیان را در باب صورت و هیولی رد کرده است.

بهر حال خواجه در کتاب تجرید الاعتقاد دلیل معروف اثبات هیولی را درست ندانسته و نامعقول شمرده است و گوید: «اینکه جسم قبول اتصال و انفصال کند به‌سبب ثبوت ماده‌یی جز جسم، بدان علت که امری محال پدید آید اقتضاء ندارد[۵].»

مقصود آنست که جسم بسیط را جزیی نیست و قبول انقسام اقتضای ثبوت ماده‌یی است که هرگاه آنرا قسمت کنیم محالست که آن ماده بروحدت خویش باقی بماند بلکه

---

۱. «...والمعقول من الاول البعد (ای البعد المساوی بالبعد المتمکن)فان الامارات تساعد علیه...»

۲. حلی، علامه: کشف المراد فی شرح تجریدالاعتقاد، ۱۱۱، چاپ قم.

۳. Democritus (۳۲۰ ـ ۴۶۰ ق.م) بنیانگذار مذهب ذره (= ذره‌انگاری = Atomism)

۴. سهروردی: حکمة الاشراق، ۸۰ ـ ۷۴، چاپ هانری کربن.

۵. «... ولا یقتضی ذلک ای قبول الجسم الاتصال و الانفصال، ثبوت مادة سوی الجسم لاستحالة وجود مالایتناهی...»

برای هر جزء آن ماده‌یی جداگانه حاصل می‌شود، پس اگر ماده هر جزیی بعد از قسمت حادث شود تسلسل لازم می‌آید، زیرا در نزد مشائیان هر حادثی ناچار ماده‌یی دارد. و اگر این ماده قبل از قسمت هم موجود باشد لازم می‌آید که فرض وجود مواد بی‌نهایتی در ماده جسم از روی امکان پذیرش انقسامات غیرمتناهی، ممکن باشد[1]

برخی دیگر از عقاید تازه خواجه قابل ذکر است، لیکن ما از نقل آنها چشم می‌پوشیم زیرا هم سخن دراز می‌شود و هم اینکه آن عقاید مربوط بمسائل کلامی است و ذکر آنها در این جایگاه چندان مناسب نیست.

---

۱. حلی، علامه: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۱۱۰ چاپ مکتبه مصطفوی قم؛ و آثار واحوال خواجه، به‌قلم آقای مدرس رضوی، ۴ـ۱۰۳.

فصل بیست و یکم

اثیرالدین ابهری

(درگذشته ۶۶۳ هـ.ق.)

اثیرالدین مفضل بن عمر ابهری یکی از حکیمان نامدار ایران است، و می‌توان گفت: بزرگترین شاگردِ امام فخررازی (درگذشته ۶۰۶ هـ.ق.) است.

چون فتنه مغولان ظاهر گشت، ابهری به‌شام رفت، و روزگاری چند در خدمت محیی‌الدین محمد بن سعید بن ندی (در گذشته ۶۵۱ هـ.ق.) در دمشق به سر برد[۱]. چون مدتی سپری شد، ببلاد روم رهسپار گشت و در آنجا مقیم شد، و به‌تدریس علوم وتعلم طالبان و تألیف کتابهای نفیس پرداخت.

ابهری با خواجه طوسی رابطه دوستی داشته، و به همدیگر نامه‌هایی نوشته‌اند، و وقتی رساله‌یی نوشته، و ضمن نامه‌یی به‌خدمت خواجه فرستاده و از خواجه درخواست جواب کرده است، و خواجه با احترام تمام نامه او را جواب داده، و در جواب رساله او رساله‌یی نوشته است[۲]. تاریخ تولد او به‌درستی معلوم نیست.

گروهی وفات او را در روزگار هولاگو، میان سالهای ۶۶۰ تا ۶۶۳ می‌دانند؛ لیکن جماعتی دیگر من‌جمله حاجی خلیفه او را به‌سال ۷۰۰ هجری نوشته‌اند[۳]. و این البته درست نیست، زیرا ابهری در سال ۶۲۶ در موصل و اربل با کمال‌الدین بن یونس موصلی

---

۱. ابن الفوطی: مجمع الاداب، ۱۸۳، نسخه خطی.

۲. رضوی، مدرس: احوال و آثار خواجه، ۱۵۰.

۳. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱۷۴/۱، چاپ ترکیه.

فقیه و منطقی و ریاضی نامدار (در گذشته ۶۳۹ ه.ق.) دیدار کرده و با وجود کبر سن به‌مجلس درس او حاضر گشته است. و این معقول نیست که مردی پس از این تاریخ شصت و هفتاد سال دیگر زنده بوده باشد[۱].

* * *

اهم آثار بقرار زیر است:

۱. **هدایه**، در حکمت الهی و طبیعی: که در بیشتر کشورهای اسلامی مشهور است و از جمله کتابهای درسی طالبات حکمت به‌شمار می‌رود. بر این کتاب عده‌یی از فاضلان و دانشمندان شرح نوشته یا حاشیه زده‌اند. بهترین آن شروح، **شرح میبدی و شرح ملاصدرای** شیرازی است.

۲. **تنزیل الافکار** در منطق، که خواجه نصیر طوسی شرحی بر آن نوشته و آنرا **تعدیل المعیار فی تنزیل الافکار** نامیده است.

۳. **ایساغوجی**، که در واقع خلاصه‌یی از منطق است، و ابهری در آن، از باب اطلاق جزء بر کل، ایساغوجی را که به‌معنی کلیات پنجگانه، و یکی از ابواب نه گانه منطق است بر تمام کتاب، اطلاق کرده است.

۴. **الاشارات** که در برابر اشارات ابن‌سینا نوشته است.

۵. **محصول** که در برابر کتاب **تحصیل** بهمنیار نوشته است[۲].

غیر از کتابهای مزبور، تصانیف دیگری را هم از قبیل زبده، بیان، و**کشف الحقایق** در منطق، از آثار او شمرده‌اند[۳].

ونیز دو رساله را یکی به‌نام **الرسالة الزاهِرَة فی ابطال بعض مقدمات الجدلیة**، و دیگری **رساله‌یی در هِجده مساله از مسائل حکمت که میان حکیمان و متکلمان مورد اختلاف و نزاع است** از آثار ابهری دانسته‌اند. از آثار دیگر او **التعلقیه** را در خلاف و **الزیج** را در هیات نام برده‌اند[۴].

این رباعی زیر را بدو نسبت داده‌اند:

مسکین دل من چو محرم راز نیافت واندر قفس جهان هم آواز نیافت

۱. سبکی: طبقات الشافعیة، ۳۸۱/۸، چاپ مصر.
۲. کشف الظنون، ۱۷۴، چاپ ترکیه.
۳. رضوی، مدرس: احوال و آثار خواجه، ۱۰۵.
۴. سبکی: طبقات الشافعیه، ۳۸۰/۸، چاپ محمدالحلو و محمود الطناجی، مصر، ۱۹۷۱.

اندر سر زلف ماه رویی گم شد تاریک شبی‌بود کسش باز نیافت.[۱]

* * *

در تذکرة عرفات آمده است که اثیرالدین ابهری از افاضل واکابر است، و صاحب‌دیوانی است که سه هزار بیت دارد، از جمله این رباعی بوی منسوب است:

تا کی مدد نفس بد آموز کنم خلقی ز وجود خود غم‌اندوز کنم
من بعد برآنم که بقرصی چوفلک روزی بشب آرم و شبی‌روز کنم[۲]

از افکار و اندیشه‌های تازه ابهری چیزی مشهور نیست، همین اندازه می‌دانیم که وی در شناخت و شرح و تفسیر فلسفه مشائی ا زچیره دستان روزگار خود بوده است.

۱. مستوفی، حمدالله: تاریخ گزیده، ۵۰۷.
۲. ← رضوی، مدرس: احوال و آثار خواجه، ۱۰۶، چاپ دانشگاه تهران.

فصل بیست و دوم

کاتبی قزوینی

(درگذشته ۶۵۷ ه. ق.)

نجم‌الدین علی بن عمربن علی معروف به کاتبی و دبیران، از حکیمان وعالمان بزرگ ایران است، که در منطق و ریاضی و نجوم و رصد متبحر بوده، و چنانکه پیش از این گفته‌ایم، در رصد مراغه با خواجه طوسی همکاری داشته است.

دبیران در فروع مذهب شافعی داشته است، چنانکه علامه حلی درباره او می‌نویسد: «از فاضلان عصر، و از دانشمندترین آنها به‌منطق است، و او را تصانیف زیادی است، که من شرح کشف راپیش وی خواندم. اخلاق او نیکوست و مناظرات خوبی دارد، و از دانشمندترین عالمان شافعی است و در حکمت تبحر دارد.»[1]

از نخستین سالهای زندگانی او خبری نداریم.

آنچه از احوال او می‌دانیم یکی اینست که: صاحب دیوان شمس‌الدین وزیر، وقتی در جوین مدرسه‌یی ساخته، و از نجم‌الدین کاتبی خواسته تا در آن مدرسه تدریس کند؛ کاتبی هم در خواست او را پذیرفته و بدآنجا رفته است. گفته‌اند که در این سفر قطب‌الدین شیرازی هم همراه او بوده و سمت دستیاری وی را در آن مدرسه بعهده داشته است[2].

همچنین گفته‌اند که: خواجه وقتی که در ملازمت هولاگو به قزوین رسید در خانه

---

۱. ترجمه از اجازه نامه معروف بنی‌زهره، به‌نقل از آثار و احوال خواجه، تألیف مرحوم مدرس رضوی، ۱۳۰، دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ ه.ش.

۲. سلامی، محمد: تاریخ علماء بغداد، چاپ بغداد، ۲۲۲

کاتبی فرودآمد. و هنگام حرکت از قزوین قطب‌الدین شیرازی راکه از شاگردان کاتبی بود با اجازه استادش به همراه خود برد. واز خود کاتبی در خواست کرد که او را در کار رصد مراغه یاری کند. و کاتبی مدت‌ها در مراغه برای بستن رصد اقامت داشت.

آنچه از آثار کاتبی معروف به‌قرار زیر است:

۱. **الرسالة الشمشية**، در منطق؛ که در میان اهل علم و شهرت بسیار دارد، و گروهی از حکمابشرح آن پرداخته‌اند. کاتبی این رساله را به‌نام خواجه شمس‌الدین وزیر تألیف کرده است.

۲. **حکمةالعین**، که در حکمت الهی نوشته و کتاب بسیار مفید و دقیقی است.

۳. **کتاب العین**، که در منطق نوشته است.

۴. **جامع‌الدقایق**، که در حکمت و منطق نوشته است.

۵. **کتاب المنصص**، که در شرح کتاب معروف ملخص امام فخز رازی نوشته است. این کتاب را مؤلف به نام خواجه شمس‌الدین محمد جوینی ساخته و در شعبان سال ۶۷۱ از تألیف آن فراغت یافته است.

۶. شرح بر **کشف‌الاسرار عن غوامض الافکار افضل‌الدین خونجی**.[۱]

وفات نجم‌الدین دبیران در رمضان سال ۶۷۵ یعنی سه سال پس از مرگ خواجه طوسی افتاد.

از جمله شاگردان بزرگ دبیران، یکی: **قوام‌الدین ابوعلی محمد یازری حکیم** است که در سال ۶۶۷ بمراغه آمد و در خدمت کاتبی منطق می‌آموخت؛ دو دیگر: **فخرالدین محمد قزوینی معروف به اثیری** است؛ سه‌دیگر: علامه معروف قطب‌الدین شیرازی است که به‌تفصیل درباره او سخن خواهیم گفت.[۲]

۱. حاجی خلیفه: کشف‌الظنون ۲/۳۱۶.

۲. ابن‌الفوطی: مجمع الاداب، چاپ هند، ۷۲۹.

فصل بیست و سوم

نجم‌الدین نخجوانی

(درگذشته حدود ۶۵۰ ه‍.ق.)

احمدبن ابی بکربن محمد نخجوانی، از فیلسوفان و دانشمندان هم عصر خواجه طوسی است.

در ترجمه احوال او گفته‌اند: «در فضایل و اخلاق، بسیار نیکو، و در علوم اوایل و فلسفه استاد بود. در بلاد خود فلسفه آموخت، و در آفاق و اطراف ممالک سیر کرد. و به‌بلاد روم در آمد و مناصب بزرگی بدست آورد. پس از چندی از کار خود و گرفتاریهای آن، دلتنگ شد؛ به‌شام رفت و در حلب توطن اختیار کرد، از خلق کناره گرفت و نزد هیچکس نرفت. ولیکن طالبان دانش به‌خدمتش می‌رسیدند واز او کسب فیض می‌کردند، تا مرگش فرا رسید.»[۱]

فسوسا که تاریخ تولد و وفات او را نمی‌دانیم ولی درگذشت او از ۶۵۰ برتر نمی‌رود. از آثار او اصحاب ترجمه: زبدة‌النقض و لباب‌الکشف را نام برده‌اند، که در آن بر منطق اشارات ابن‌سینا (درگذشته ۴۲۸ ه‍.ق.) اشکالاتی وارد کرده است؛ و افضل‌الدین خونجی (درگذشته ۶۴۶ ه‍.ق. در قاهره) از آن ایرادها جواب گفته و سخنان **نخجوانی** را رد کرده است.

از مذهب فلسفی او نیز چیزی مشهور نیست، آنچه می‌دانیم اینست که: «به‌مذهب تناسخ بسیار مایل بوده است.»[۲]

---

۱. ابن العبری: مختصرالدول، ۴۷۶.

۲. ← رضوی، مدرس: احوال و آثار خواجه طوسی، ۱۱۱.

فصل بیست و چهارم

عبدالحمید خسروشاهی

(۵۸۰-۶۵۲ هـ.ق)

شمس الدین عبدالحمید بن عیسی عمویه به یونس بن خلیل خسروشاهی[۱]، در حکمت و طب و علوم شرعی از فقه و اصول و کلام استاد بود و همواره به‌مطالعه و تدریس به طالبان دانش اشتغال داشته است.

او در سال ۵۸۰ از مادر زاده، پس از تحصیل مقدمات ادب، حدیث را از مؤید طوسی فراگرفت، و کلام و حکمت را پیش امام فخر رازی (درگذشته ۶۰۶ هـ.ق) خوانده. چون امام درگذشت، خسروشاهی سفری به قهستان کرد و مدتی نزد شهاب‌الدین، محتشم و حاکم اسماعیلی که خود از حکیمان و دانشمندان این طایفه بود، بسر برد. او شمس‌الدین را بسیار گرامی می‌داشت و از محضرش استفاده می‌کرد[۲].

از شاگردان او در حدیث حافظ ابومحمد دمیاطی و چند تن دیگر مشهور شده‌اند.[۳]

فیلسوف ما بعد از این بشام رفت و از آنجا بود که در کرک بخدمت سلطان «ملک ناصرالدین داوود» رسید.[۴] و در آنجا منزلی بزرگ یافت، و از او احسان بسیار دید.[۵]

آورده‌اند که: «ملک ناصر، صاحب کرک برای استفاده از خدمت خسروشاهی به سرای او می‌رفت، و کتاب عیون‌الحکمه شیخ ابوعلی سینا را نزد او می‌خواند. وقتی به اول

---

۱. خسروشاه، نام قریه‌یی است در نزدیکی تبریز. (حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۷۸۲/۳).

۲. طبقات ناصری، چاپ هندوستان، ۴۱۵.

۳. سبکی: طبقات الشافعیة، ۱۶۱/۸.

۴. ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء، ص ۹-۶۴۸، چاپ بیروت، سبکی: طبقات، ۱۶۱/۸.

۵. ابن العبری: تاریخ مختصر الدول، ص ۴۵۵.

کوچه‌یی که خسروشاهی در آنجا خانه داشت می‌رسید، از اسب پیاده می‌شد، و غلامان و ملازمان خود را در آنجا نگاه می‌داشت و خود کتاب را زیر بغل می‌گرفت و پارچه‌یی بسر می‌انداخت و به‌درخانه حکیم می‌آمد و در را می‌زد. چون در باز می‌شد، بدرون خانه می‌شد، به‌زانو می‌نشست، و درس خود را می‌خواند؛ اگر اشکالی داشت می‌پرسید و بر می‌خاست، شیخ حتی به احترام او بلند نمی‌شد!»[۱]

خسروشاهی در اواخر عمر به‌دمشق باز آمد و در آنجا ماند تا در شوال سال ۶۵۲ بدرود حیات گفت[۲]، و او را در کوه قاسیون بخاک سپردند.[۳]

خسروشاهی در فروع مذهب شافعی داشته است، و سبکی در دو آثار خود ترجمه او را به‌تفصیل آورده است.

از شاگردان مبرز و دانشمند او در فلسفه و طب سدیدالدین ابومنصور است که حاجی خلیفه از او نام برده است.

از کتاب‌های معروف او، یکی: مختصر منطق شفایِ ابن‌سینا است و در فقه هم کتاب مهذب شیخ ابواسحق شیرازی (درگذشته ۴۷۶ هـ. ق.) را خلاصه کرده است. و همو مقالات ابن‌سینا را تلخیص کرد، و کتابی دیگر نوشته به نام **تتمةالایات البینات**.

برخی از مترجمان گفته‌اند: شمس‌الدین خسروشاهی و خواجه طوسی هر دو از شاگردان فریدالدین داماد بوده‌اند. بعدها نیز رابطه میان آندو پا برجا بوده، و وقتی نیز خواجه از خسروشاهی ضمن رساله‌یی، چند مساله در حکمت پرسیده است.[۴]

خسروشاهی، نسبت به امام فخررازی احترام شگفتی داشته. از جمله می‌گویند: در دمشق مردی پارسی پیش وی رفت، و همراه او کتابی بود که امام فخر بر آن چیزی نوشته بود. خسروشاهی کتاب را گرفته برخط امام بوسه می‌زد و بر سر می‌نهاد و می‌گفت: این خط امام است.

و همو در جلالت شأن امام آورده است که: من و گروهی از شاگردان امام صبح زمستانی که برف باریده بود، بدرخانه او رفتیم، و همت ما از سختی سرما سست نشد، و اشتیاق شنیدن سخنان امام همه مشکلها را برای ما آسان کرد؛ وشگفت اینکه اگر همه

---

۱. ابن ابی اصیبعه: طبقات الاطباء، ۶۴۹، چاپ بیروت.

۲. سبکی: طبقات الشافعیه، ۱۶۱/۸ «توفی الخسرو شاهی به‌دمشق، فی شوال سنة اثنین و خمسین و ستمأئة.»

۳. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۷۵۶/۲، چاپ ترکیه، وی وفات خسروشاهی را ۷۴۲ نوشته که بی‌شک اشتباه است.

۴. رضوی، مدرس: احوال و آثار خواجه، ۲۰۹.

حواس پنجگانه ما تباه می‌شد، و سراسر زمین را آب فرا می‌گرفت، باز از فواید سخنان امام دست بر نمی‌داشتیم؛ از این‌رو، همه زیر ایوان خانه او ایستادند، و بالاپوشی بر سرانداختند تا از ریزش باران جلوگیری کند، و کتاب المحصول را باز کردند و یکان یکان چیزی از آن کتاب خواندند، و امام سر خود را از پنجره بیرون نمی‌کرد مگر برای کسی‌که دلش می‌خواست! کسانی از آنها درس خود را می‌خواندند و کسانی پرسش‌های وی را پاسخ می‌دادند ولی امام توجهی به آنان نمی‌کرد تا ادب درس را فرا گیرند و پایه دانش را بشناسند.[1]

۱. سبکی: طبقات الشافعیه، ۱۶۲/۸.

فصل بیست و پنجم

افضل‌الدین خونجی[1]

(۵۹۰-۶۴۶ هـ. ق.)

قاضی القضاة ابوعبدالله محمدبن نام‌آور بن عبدالملک خـونجی، از فـیلسوفان و پزشکان نامی سده هفتم هجری است.

تولد او را بسال ۵۹۰ و وفاتش را در ۵ رمضان ۶۴۶ در قاهره نوشته‌اند.[2]

او در شهرهای ایران دانش فراگرفته، پس از آن رهسپار مصر شده، و در کسب علم کوشیده است، و مورد احترام خاصه و عامه قرار گرفته است.

خونجی در فروع، مذهب شافعی داشته، و در اواخر عمر به‌مقام قاضی القضاتی مصر رسیده، و در قاهره متصدی منصب قضاء گشته است.

صاحب طبقات‌الاطباء که خود از معاصران و شاگردان او بوده، مـی‌گوید: «او یگـانه زمان خویش است و در علوم حکمی و شرعی کمتر نظیر او توان یافت. و من بسال ۶۳۲ در قاهره به‌خدمت او رسیدم، او در دانش‌های متداول زمان ما در نهایت دانشمندی است، و من بخشی از کلیات قانون ابن‌سینا را در پیش وی خواندم.»[3]

وی مردی حکیم و منطقی بوده، و چند اثر منطقی از او یاد کرده‌اند که برجسته‌ترین آنها از این قرار است:

---

۱. «خونه» و «خونج» همان «کاغذکنان» کنونی است که یکی از بـلوکات خـمسه ولایت خـلخال بـوده و مستمل بر ۹۹ قریه است. ویاقوت گوید: شهری است میان زنجان و مـراغـه بـر سـر راه ری (حـموی، یـاقوت: معجم‌البلدان، ۴۹۹/۲، تربیت، محمدعلی: دانشمندان آذربایجان، ۴۶).

۲. سبکی: طبقات الشافعیة، ۱۰۵/۸، چاپ مصر؛ ابن‌العماد: شذرات الذهب، ۲۳۶/۵.

۳. نقل از تربیت، محمدعلی: دانشمند آذربایجان، ۴۶.

۱. **موجز در منطق**، که سیف‌الدّین علی بن داوود آنرا شرح کرده است.

۲. **جمل در منطق**، که **محمدبن مرزوق تلمسانی** آنرا به‌نظم آورده است.

۳. **کشف الاسرار عن غوامض الافکار فی المنطق** که کاتبی قزوینی شرح مبسوطی بر آن نوشته، و در مقدمه آن گوید:

«... کتاب موسوم به کشف الاسرار فی المنطق... منسوب بـه امـام عـلامه.. خـونجی، کتابیست مشتمل بر مباحث شریف و قواعد لطیف و ضوابط کلی و نکته‌های منطقی، که بیشتر نوشته‌های قوم از آنها خالی است...»[۱]

از جمله تألیفات او شرحی است که بر کلیات قانون ابن‌سینا نوشته، و رساله‌یی است در **دور وصایا** که در آن یکی از مشکلات مسائل ارث را حل کرده است.

و نیز مقاله‌یی دارد در حدود و رسوم، و مقاله‌یی، دیگر در ادوارالحمیات = دروه‌هـای تب‌ها.

برخی گفته‌اند که: او را در زمان درباره مسائل عقلی غفلتی روی مـی‌داده است. و گویند: روزی انگشت خود را در زوفرین در کرد، و به‌فکرت فرو رفت و از خود بی‌خود گشت. همه برخاستند و او همچنان نشسته بود و رزه در مانع برخاستن او می‌شد. سلطان چنان پنداشت که قاضی برای حاجتی نشسته است. پرسید: حاجتی داری؟ گفت: نـه، و ترسید: این رفتار غیر ارادی او را خوش نیاید. برفور گفت: من در این می‌اندیشیدم که اگر فرش‌های این اتاق را برچینند، و به‌ترتیبی که من می‌گویم بچینند، یک فرش زیاد می‌ماند. چنین کردند و یک فرش زیاد ماند[۲].

عزالدین اربلی که یکی از شاگردان دانا و نابینای او بـوده، در رثـای او قـصیده‌یی سروده که از آنجمله این دو بیت را می‌نویسیم:

قضی افضل الدنیا فلم یبق فاضل   ومات بموت الخونجی الفضائل!
فیا ایهاالحـبر الذی جـاء آخـراً   فحل لنـا مـالم تـحل الاوائـل[۳]

---

۱. تربیت، محمدعلی: دانشمندان آذربایجان، ۴۶.   ۲. ابن العماد: شذرات الذهب، ۲۳۷/۵.

۳. همانجا، ۵ / ۲۳۷ و معنی دو بیت چنین است: داناترین مردم روزگار در گذشت و دانشمندی نماند، و بـا مرگ خونجی همه فضائل درگذشت. ای دانشمندی که آخر آمدی [از درد و غم مرگِ تو]، سختی هایی بر ما رسید که بر گذشتگان نرسیده بود!

«...آواز آید که: افـضل،افـضل!»
خواجه نصیر طوسی

فصل بیست و ششم

بابا افضل کاشانی

(وفات حدود ۶۵۰ هـ. ق.)

افضل‌الدین محمدبن حسن کاشانی معروف به باباافضل و ملقب به امام و صدر یکی از عارفان و حکیمان بزرگ ایرانست.

درباره زندگانی او آگاهی ما خیلی کم است. چند نفر از فاضلان و محققان کشور هم که بخش زیادی از آثار و نگارشهای او را چاپ کرده‌اند مطلبی تـازه نگـفته‌انـد. حـتی شادروان مینوی که «مصنفات باباافضل» را به همت مرحوم دکتر یـحیی مـهدوی چـاپ کرده‌اند، به‌عوض مختصر شرح حالی درباره «باباافضل» به‌توصیف غیر لازمی پرداخته و مثلا نوشته‌اند «... افضل‌الدین کاشانی از آنها بوده است که کـمال آدمـی را در زنـدگانی روحانی می‌دانند و زندگانی طبیعی و حسی او را هیچ می‌شمارند و مـعتقدند کـه غـایت سعادت واعلی مرتبه ناطقه معرفت صانع و صفات کمال او و تنزیه او از نقصان است از راه تحقیق در آثار و افعالی که از او در آغاز آفرینش و انجام صادر شده است و خواهد شد، ما کیستیم و از کجا آمده‌ایم، اینجا بچه کار آمده‌ایم و چگونه باید رفتار کنیم، به‌کجا می‌رویم وچه می‌شویم؟ [۱]»

---

۱. مقدمه مصنفات، صفحه د. و در مقدمه ج ۲ از مـصنفات نوشته‌اند: «صدیق ارجمند و هـمکار بـزرگوار مـن

ادامه پاورقی در صفحه بعد

بهر حال این خدمت بزرگی برای حکمت و معرفت و بالاتر از همه به‌زبان پارسی بود، که این دو ایرانی انجام داده‌اند و ما امیدواریم که مرور زمان این همت را فتور ندهد و سستی نرساند تا تشنگان زلال حکمت و دوستداران آثار پارسی سره از این چشمه زاینده فیض بهره‌مند شوند.[۱]

* * *

گفتیم از زندگانی «بابا» خبری درست نداریم، آنچه معلوم است اینست که: فیلسوف ما بیشتر در زادگاه خود یعنی کاشان زندگی کرده، و در همان شهر مقراض اجل طناب عمرش را بریده، و در یکی از دیه‌های آن شهر به‌نام «مرق» به‌خاکش سپرده‌اند.

گروهی از اصحاب ترجمه و تذکره نویسان، بویژه، «علیقلی داغستانی» ملقب به «واله» در تذکره «ریاض الشعراء» گفته‌اند[۲] که: «بابا افضل خال خواجه نصیرالدین طوسی است.»

باید دانست که این نسبت، اگر چه میان متأخران شهرتی دارد، درست نیست زیرا اولا: **ابن‌الفوطی** آورده است که خال خواجه طوسی، که خواجه پیش او درس خوانده **نورالدین علی بن محمد شیعی است نه باباافضل؛**

ثانیاً افضل‌الدین از مردم کاشان بوده، و چنانکه از احوال او بر می‌آید، بیشتر عمر خود را در همانجا به‌سر برده، و در همان سرزمین وفات یافته است. ولیکن خواجه طوسی از مردم طوس بوده و در آنجا متولد شده و نشو و نما یافته، و بسیار بعید به‌نظر می‌رسد کسی که تولدش در طوس بوده، با کسی که همیشه در کاشان می‌زیسته، قرابت نَسَبی داشته باشد.[۳]

ادامه پاورقی از صفحه قبل

آقای دکتر یحیی مهدوی و بنده نیت داشتیم که مجموعه مصنفات فارسی خواجه افضل‌الدین کاشانی را در دو مجلد طبع و نشر کنیم، یعنی در این مجلد دوم دیگر هرچه از او هست و درباره او و آثار خامه‌اش می‌خواهیم بنویسیم، از مقدمه و شرح حال و فرهنگ لغات و فهرست و رجال و تعلیقات و مانند اینها، مندرج باشد و چیزی نگفته و ننوشته و نشر ناکرده نگذاشته باشیم. اما این نیت ما برآورده نشد، و علت همه این موفق ناشدن ما مسافرتهای پی در پی این بنده و نبودن من در عرض سه سال اخیر بود.» اکنون سیزده سال از وعده‌یی هم که در این باره داده بودند، سپری می‌شود، و «مانه دو دیدیم و نه یک!»

۱. اخیراً محمود محمد خضیری نیز مقاله‌یی سودمند تحت عنوان «افضل‌الدین الکاشانی فیلسوف مغمور» نوشت که در کتاب دعوة التقریب من خلال رسالة‌الاسلام صفحات ۱۸۹ ـ ۱۸۳، در مصر، ۱۹۶۲ چاپ شده است، و ما در این گفتار از این مقاله نیز استفاده کرده‌ایم.

۲. سال تألیف کتاب را ۱۱۶۱ هجری نوشته‌اند.

۳. مقدمه رباعیات باباافضل کاشانی، نگارش مرحوم سعید نفیسی، ص ۱۲.

برخی از تذکره نویسان وفات باباافضل را ۷۰۷ هجری نوشته‌اند [۱] و این ماده تاریخ را در مرگ او ثبت کرده‌اند:

تاریخ وفات خواجه افضل   از عشق بجوی و عقل اول.

ولیکن از مطلبی که ذیلا نقل می‌کنیم نادرستی این قول، بوضوح معلوم می‌گردد، و آن مطلب اینست که خواجه نصیرطوسی در «شرح اشارات» در شرح «قیاس خلف» قول باباافضل را چنین نقل می‌کند: «**ثم ان الشیخ افضل‌الدین محمد بن حسن المرقی المعروف بالقاشی رحمه‌الله ذهب الی ان هذا القیاس هو قیاس استثنائی من متصلة مقدمها نقیض المطلوب و یحتاج فی بیان لزوم تالیها لمقدمها الی خَفْلِیَّةٍ مسلمة...**» [۲]

و عین عبارت بابا در این قسمت اینست:

«اکنون ا زجمله قیاسات قیاسی است استثنائی که یک مقدمه وی قیاسی اقترانیست به تنها، و آن مقدمه صغری وی است و شرطی است، و مقدمه کبری حملی است، و آن نقیض تالی مقدمه صغری بود، و از روی نتیجه نقیض مقدم صغری آید، و به‌مجموع قیاس استثنایی بود.» [۳]

از این مطلب چند چیز واضح می‌گردد:

اولا: در زمانی که خواجه طوسی «اشارات» شیخ را شرح می‌کرده ـ یعنی میان سالهای ۶۴۴ ـ ۶۲۴ ـ کتب «باباافضل» در اطراف بلاد منتشر بوده، و دانشمندان افکار و آراء او را مورد استناد قرار می‌دادند و از آن استفاده می‌کردند.

ثانیاً: چون خواجه از او به (رحمه‌الله) یاد می‌کند، مسلم است که او در قید حیات نبوده است.

ثالثاً: از مقدمات فوق نتیجه می‌گیریم که تاریخ وفات ۷۰۷ به هیچ روی صحیح نیست، و شاید درست‌ترین اقوال، قول کسانی باشد که وفات او را ۶۶۷ یا ۶۶۶ گفته‌اند. [۴] و به‌نظر نگارنده باید حدود بیست یا سی سال از این تاریخ نیز کمتر باشد.

برخی از ارباب تذکره گفته‌اند که: «در وقتی که هولاگو از استیصال اسمعیلیه فارغ گشت و بلاد ایران را لشکر مغول تاخت و تاز می‌کردند، خواجه به احترام وجود

---

۱. مرحوم اقبال اشتیانی هم وفات بابا را ۷۰۷ نوشته و چنانکه گفتیم اشتباه است! (تاریخ مغول، ۲۹۳)
۲. طوسی، خواجه نصیر: شرح اشارات، ۸۶، چاپ تهران سال ۱۳۰۵ هـ.ق.
۳. مصنفات باباافضل: منهاج مبین، ۹۹، چاپ آقایان مینوی و مهدوی، تهران، ۱۳۳۴ هـ.ش.
۴. اعتمادالسلطنه: تاریخ منتظم ناصری، ۳۶/۲، چاپ تهران.

افضل‌الدین تتار را از خرابی کاشان بازداشت.»

این مطلب نیز درست نیست، زیرا در زمان هولاکو لشکر مغول بر همه ایران مسلط بوده، و جز با اسماعیلیان که جنگی نکرده‌اند، جایی نمانده بوده تا خواجه مانع از خرابی کاشان بشود.

* * *

ولیکن خواجه همواره باباافضل را محترم می‌دانسته و ضمن شعری او را ببزرگی و فضل ستوده است:

گر عرض دهد سپهر اعلی فضل فضلا و فضل افضل

از هر ملکی بجای تسبیح آواز آید که: افضل، افضل [1]

۲. **آثار باباافضل،** بابا افضل به‌زبان پارسی وتازی تسلط کامل داشته ولیکن بیشتر آثار او به‌زبان پارسی نوشته شده، و در ساده نویسی، به‌جز **ناصرخسرو** (درگذشته ۴۸۱ ه.ق) کمتر کسی به‌پایه او می‌رسد، آنچه از آثار پارسی و تازی او بر جای مانده از این قرار است.

۱. مدارج الکمال؛ ۲. ره انجام نامه؛ ۳. عرض نامه؛ ۴. ساز و پیرایه شاهان؛ ۵. چهار عنوان؛ ۶. انتخاب کیمیای سعادت غزالی؛ ۷. رساله ینبوع الحیاة= سرچشمه زندگی یا ترجمه سیزده فصل ادریس؛ ۸. نکات ارسطو در علم حکمت [2] ۹. ترجمه کتاب نفس ارسطو؛ ۱۰. منهاج المبین؛ ۱۱. جاودان نامه؛ ۱۲. ایمنی از بطلان نفس در پناه خرد» ۱۳. تقریرات و فصول مقطعه؛ ۱۴. مکاتیب و جواب اسئله. [3]

قسمت اعظم این کتاب و رسالات را، مرحوم **مجتبی مینوی** به همت وسعی آقای

---

۱. رازی، امین‌احمد: تذکرة هفت اقلیم، ص ۳۱۹.

۲. این کتاب، ترجمه مقاله‌یی از ارسطوست، و حاصل آن گفتگویی است که ارسطو در زمان مرگ با شاگردان خویش انجام می‌دهد. موضوع کتاب، بیان فضیلت حکمت و نکته‌سنجی است، و بنظر برخی از محققان ـ از جمله خضیری ـ این همان رساله‌یی است که در زبان تازی به کتاب‌التفاحه معروف است، و متن فارسی آنرا علامه مستشرق D.S. Margolioüth حدود پنجاه سال پیش تحت عنوان The Book of the Apple, ascribed to Aristotle چاپ کرده است. (دعوةالتقریب، ۱۸۷، چ مصر ۱۹۶۶). مشهور است که ارسطو در زمان تدریس سیبی دردست می‌گرفته است، و حکیم نظامی گنجوی در اقبالنامه، (۲۷۰، سطر ۵، چاپ مرحوم وحید، ۱۳۱۷ ه.ش.) گوید:

بپالود روغن زروشن چراغ بفرمود کارند سیبی زباغ

واگر این مطلب مأخذ تاریخی داشته باشد آنرا از نظامی گرفته است.

۳. خضیری، افضل‌الدین الکاشانی، ۱۸۴.

مرحوم **یحیی مهدوی** چاپ کردند. رباعیات بابا افضل را هم در سال ۱۳۱۱ هـ.ش. مرحوم **سعید نفیسی** چاپ کرد.

۳. **اشعار باباافضل.** اشعار باباافضل اگر چه زیاد نیست ولیکن ملاحت و زیبایی شاعرانه را با معانی حکیمانه و افکار فلسفی با هم دارد. هرمان اته = Hermann Ethé او را یکی از ارکان سه‌گانه شعر فارسی در نوع رباعی دانسته، و نظیر **خیام و ابوسعیدابی الخیر** شمرده است.[1] اینک برخی از قطعات و رباعیات او را در زیر نقل می‌کنیم، که هم بیان کننده احساسات شاعرانه اوتس و هم باز گوینده برخی از افکار حکیمانه او:

* * *

دل هوا پرست

دارم دلی مخاطره جوی هواپرست — سرگشته رای گُم شده عقل هواپرست
با درد و غم بطبع چویاری وفانمای، — با جان‌خودبکینه،چوخصمی‌جفاپرست

* * *

سعیم هبا[2] شده است و طلب‌بیهده‌ازآنک — بیهوده جوی شد دل، و دیده هواپرست
ممکن که من نه آدمی‌ام، زآنکه آدمی — یا بت پرست باشد، یا بس خدا پرست!

* * *

عشق تو مرا زنده جاویدان کرد — سودای توأم بی سر و بی سامان کرد
لطف و کرم تو جسم را چون جان کرد — در خاک، عمل بهتر از این نتوان کرد

* * *

عمر از پی افزودنِ زر کاسته گیر — صد گنج زر از رنج تن آراسته گیر
پس بر سر آن گنج چو بر صحرا برف — روزی دو سه بنشسته و برخاسته گیر!

* * *

ای دل بچه غم خوردنت آمد پیشه — وز مرگ چه‌ترسی چو درخت ازتیشه
گر زآنکه بناخوشی برندت زینجا — خوش باش که رستی از هزار اندیشه

* * *

گر دریابی که از کجا آمده‌ای — وز بهر چه وز بهر چرا آمده‌ای

---

۱. ابن هرمان: تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه دکتر رضازاده شفق، ۶ـ۱۴۴، تهران، ۱۳۳۲ هـ.ش.
۲. هبا: تباه؛ گرد و ذره‌های پیدا در هوا (غیاث).

گر بشناسی به اصل خود بازرسی　　ورنه چو بهایم[1] به چرا آمده‌ای

* * *

۳. **افکار باباافضل.** آنچه را که در واقع افکار ویژه «بابا افضل» است به خوبی نمی‌دانیم چیست، ولیکن از مجموعه آثار و نوشته‌های او و آنچه تازه و جالب به‌نظر می‌آید، بیشتر در مصنفات فارسی او بچشم می‌خورد که در نهایت زیبایی و لطافت بنگارش آمده است. از این‌رو برخی بخش‌های آنرا به‌ترتیب در زیر نقل می‌کنیم. و امیدواریم که هم گوشه‌هایی از افکار او را بخوانندگان کتاب نشان دهد، و هم فصاحت و چیره‌دستی باباافضل را در نوشتن مطالب فلسفی به نثر پارسی روشن کند.

مقصود از نوشتن کتابها

...بدانند یاران ما که آروزی ما از نبشتن این سخنان، پیدا شدن احوال و اقسام دو گونه هنر است از آن هنرها که ویژه مردم است. و آن دو هنر یکی دانستن و دیگر گفتن است، و چون دانستن برگفتن پیشی دارد بطبع، چنان شایسته‌تر است که نخست از دانش و بخش‌های وی گوییم، پس، به‌ذکر اصناف و انواع سخن بپردازیم...»[2]

اقسام دانش

دانستن از دو بخش بیرون نرود: که علم اول بود یا علم دوم. و علم اول دانستن هویت و چیز بودن چیز بود، بی‌دانستن هستیش یا نیستیش یا صفتی و حالی در وی، و چنین دانستن را تصور خوانند، یعنی خود را به‌چیز دانسته باز نگاشتن و تعقل نیز گویند، یعنی خود را بچیز دانسته باز بستن؛ و دانش دوم دانستن پیوستگی یا ناپیوستگی دو چیز دانسته با هم بود، و چنین دانستن را تصدیق گویند و اعتقاد.

و دانسته‌های تصوری هر چند بسیار باشند هر یک از دیگر جدا دانسته بود، چون معنی آسمان و زمین و جانور و شجر و حجر، از آنکه یافت برهویتشان بایستد؛ و دانسته‌های تصدیقی دو یا بیشتر با هم بودند، از آنکه تصدیق دانستن با هم بودن یا نابودن دو چیز بود، چون معنی آنکه: زمین‌گران است، یا زمین سبک نیست و از آن سبب تصور را علم نخستین خوانند که نخست هویت و چیز بودن چیز دانسته آید، پس پیوند وی با

---

۱. بهایم. ج: بهیمه: چهارپایان (غیاث).

۲. مصنفات باباافضل، ۴۷۷/۲، چاپ مرحومان مینوی و مهدوی.

دیگری یا دوریش از دیگری. و معنی تصوری یا کلی بود یا جزوی؛ و کلی یا بسیط بود یا مرکب؛ و بسیط آن بود که او را بریک روی توان یافت، از آنکه همسان بود، چون معنی هستی و معنی چیز؛ و مرکب آنکه وی را بر چند روی می‌توان یافت، چون معنی مردم که بر دو روی توان دانست: از آن روی که جانور است، و از آن روی که گویاست؛ بسیط پیش از مرکب بود که علت مرکب بسیط بود، و به‌ذات دانسته‌یی بود که هویت و هستی و دانستنش یکی بود، و بضرورت دانسته‌یی بود که نتوان کرد که ندانندش؛ و نه همچنانکه معنی کلی بود و بخش بود، یکی بسیط بود و دیگری مرکب، معنی جزوی نیز بود، که جزوی جز مرکب نبود، و بساطت جز در کلیات نبود. و در هر کلیی هم نباشد.»[۱]

پایه آدمی و ارج دانش

هر مفلس و کم مایه که از مفلسی و کم مایگی خود رنجد، آنگه از رنج برهد که مایه‌دار شود و توانگر، و امید مایه‌داری و توانگری آنگه توان داشت که قوه جست و جوی مایه‌داری غالب بود، و قصد و آهنگ بر هنجار مقصود افتد.

و مردم را مایه توانگری و بی‌نیازی اندوختن مهم‌تر است از جمله جانوران دیگر، از آنکه جز مردم بیرون از مایه پرورش و آرایش تن و حیات خود نخواهد و نجوید؛ و مردم با آنکه در این خواهش با دیگر جانوران انباز است، و مایه پرورش و آرایش تن را خواهد و ذخیره کند؛ مایه پرورش جان را نیز خواهدو اندوزد و آن دانش‌های گوناگون بود. و هیچ شخص از اشخاص مردم نادانستن را نخواهد، وبهرحال دانستن بر نادانستن برگزیند، و چنان دوست‌تر دارد که دانا بود از آنکه نادان بود، و چون چیزی را بداند بدان بس نکند، و دیگری را نیز خواهد که بداند، و هرگز از دانستن سیرنگردد تا دانسته‌های بسیار او را فراهم آید، وز آن رنج نیابد و بیمار نگردد چنانکه از دانش‌های دیگر باز ماند، بلکه تواناتر و نیرومندتر گردد چون بسیار مایه‌تر بود. ونیز چون در دانش مایه‌دار و توانگر گردد، باز محتاجی و نیازمندی نبیند. برخلاف مفلسی و توانگری از مایه پرورش تن، که تن از مایه خود قدری که بیابد و بکار برد سیر گردد ومستغنی، و چون زمانی بروی بگذرد باز محتاج و نیازمند گردد، و اگر بسیار به‌کار برد، همان مایه پرورش و حیات، سبب بیماری و فساد و هلاک شود تا مایه و مایه دار از کار باز مانند.

۱. مصنفات باباافضل، رساله «منهاج مبین»، ۲ ـ ۴۸۱.

پس روشنست که مردم را دانش که مایه پرورش جان است طلبیدن مهم‌تر است از جستن مایه پرورش تن که خواسته است، از آنکه زندگی تن دایم با وی نماند و بمیرد، که زیستن بطبع تن نیست وحالی است غریب در او، و حال غریب برچیز نپاید؛ و زندگی جان باطل نگردد، از آنکه حیات طبع جانست: و چون مرده‌یی بطبع بدو زنده باشد: پس او که بطبع زنده است کی بمیرد؟[۱]

شناخت اعمال خیر

افعال خیر و اعمال بِرّبه‌عاقبت توان دانست: هر عمل که مردم را سرانجام به‌دانایی کشد و به آگاهی، اگر چه در صورت آن اعمال را جمهور خلق نیکو نبینند، واز حسنات نشمرند آن حسنات باشد؛ و هر کار کرد و عمل که در بی‌خبری سرآید و به آگاهی نرسد، اگر چه جمهور خلق آن را از اعمال خیر شمرند مه از اعمال خیر بود، اگر چه صورت عبادت و غیر آن دارد[۲]!

* * *

تفوق ذوق بر عقل

معقولات فسرده‌اند و مذوقات[۳] گرم؛ هر صاحب ذوقی صاحب عقل بود، ونه هر صاحب عقلی صاحب ذوق بود.[۴]

* * *

پیوستن وجود جسمانی بوجود روحانی

موجود یا آگه بود یا نه. آنچه نه آگه بود، پایه جسم است و مرتبه طبع. و آنچه آگه بود یا آگهی جزوی دارد یا آگهی کلی. آنچه آگهی جزوی محسوس دارد پایه طبیعت است و مرتبه نفس؛ و آنچه آگهی کلی معقول دارد پایه نفس است و مرتبه عقل. و چون جسم به‌مرتبه طبع رسد و طبع به‌مرتبه نفس و نفس به‌مرتبه عقل، وجود جسمانی پوشیده برخیزد و بوجود روحانی روشن پیوندد و پیدا شود.[۵]

---

۱. «ایمنی از بطلان نفس»، ۶۰۲ از مصنفات باباافضل.
۲. مصنفات باباافضل ۶۱۴.
۳. مصنفات باباافضل، ۶۲۵.
۴. مذوقات، بروزن مقولات: چشیدنی‌ها، و اینجا کنایه از ذوقیات و دریافت‌های درونی عارفان است.
۵. مصنفات باباافضل، ۶۳۸.

پایه مردم از حیث عقل عملی و نظری

مردم در پایه عقل عملی بر دو مرتبه‌اند: اول مرتبه اهل حرفت و حاذقان در صنعت و پیشه‌وران و استادان ماهر؛ دوم مرتبه زهاد و مشتاقان سرای آخرت. همچنین مردم در پایه عقل نظری بر دو مرتبه‌اند: اول مرتبه علمای علوم ریاضی‌اند، و آن طایفه‌ای که بشنیده‌ها خرسند نشوند و از دایره تقلید بیرون آیند؛ دوم مرتبه منزل اقصی و نهایت همه جست و جویست، و آن عمل و خُلق و علم است که انبیاء را بوده است.[۱]

حال نفس عاقله پس از مرگ تن

بدان که چون خواهی که آگه شوی از حال نفس بعد از مرگ تن و تباه شدن ترکیب وی، نخست بباید دانست که هر حالی آنکه تأثیر کند در چیزی و آن چیز را از هستی خود بگرداند که آن چیز موجود شود، و هیچ چیز در نفس نتواند موجود شد الا از طریق آگاهی نفس از آن و دانستن، هر آن چیز که نفس نداند در وی موجود نبود، و نفس مرگ تـن را پیش از آن که بود دانست، پس مرگ تن پیش از آنکه به‌بود در نفس موجود شد و نفس را از آن هیچ زیانی نرسید، همچنین چون مرگ تن باشد نفس را از آن هیچ زیانی نرسد، چه مرگ تن به‌نفس نرسد الا از روی دانستن نفس آنرا؛ و هم چنانکه هر حادثه که خواهد بود چون پیش از بودن دانسته شود بر داننده زیان نکند، حادثه هلاک تن نیز چون پیش از بودن دانسته می‌شود و نفس را زیان نمی‌کند، همچنین چون بباشد و بداند زیانش نیاید از آن.

واز این بود که انبیاء خلق را بر یاد کردن مرگ انگیختندی و تهی کردندی از فراموش کردن آن، تا پیش از افتادن حادثه خودی خود را آزمایش کنند بدانستن حادثه، و به‌یقین شوند که گردش حال جسمانیات حالی در حقیقت و اصل و گوهر بنگرداند که هستی ذات او را از آن خلل آید.[۲]

جز دل دانا مهبط نور هستی او نیست

خداوندا عظمت تو مانع شناخت تو می‌شود. هر که به‌فروغ نور تو، یعنی خـرد، راه بازِ[۳] حضرت تو یافت، و از ظلمات وهم و خیال و جسم و طبع به‌واسطه آن نـور بـیرون افتاد، او را هر نفسی دواعی عشق آن حضرت زیادت شوند، و تا چراغ وجـود خـود در

---

۱. مصنفات باباافضل، ۶۴۴.
۲. مصنفات باباافضل، ۶۴۶.
۳. باز: به.

آفتاب چشمه کلی گم نکند و همگی آن نشود دودی برنخیزد، شناخت بحقیقت حاصل نشود.

همه خلایق معترف‌اند و مقر، بعضی به‌یقین و حقیقت و بصیرت، و بعضی به تقلید، که حق، تعالی عن‌الشبه و المثل، از چونی و چگونگی منزه است و، بی نیاز از جای و مکان، و در هستی و هویت او سخن نیست، و جز ذل دانا مهبط نور هستی او نیست. پس حال دل دانا باز طلبد تا خود چه جوهر است که این سعادت یافته است، که اگر در ازل آزال این اتحاد نبودی نتوانستی قبول نور کردن و معرفت حاصل کردن.[۱]

* * *

بیش از این، از نوشته‌های «بابا» نقل نمی‌کنیم، طالبان باید خود «مصنفات» او را به آهستگی بخوانند ولذت ببرند!

نکته‌یی که در اینجایگاه تذکرش خالی از فایده نیست اینست که: باباافضل به مذهب صدور، و فلسفه اشراق تمایلی داشته است و این مطلب غیر از اشاراتی که قبلا یاد کردیم از دو نکته نیز که ذیلا بیان می‌کنیم آشکار می‌گردد.

۱. نفس، به‌نظر «بابا» جامع میان وحدت و کثرت است و نیز برزخ میان وجوب و امکان، و فعل و انفعال است، و این رأی، با وجود اختلاف مذاهب، نظر اصحاب صدور است.

۲. همو، در تعریف جسم، عبارتی می‌گوید که اختیار اشراقیان است، و مشائیان آنرا نمی‌پذیرند و آن اینست که می‌گوید: جسم چیزی است که قابل فرض ابعاد سه‌گانه است، که بالفعل از تقاطع ابعاد مذکور زوایای قائمه تشکیل یابد.[۲]

---

۱. مصنفات باباافضل، ۶۵۲.

۲. شهرزوری: شرح حکمة‌الاشراق، چاپ تهران، ۷ـ۲۰۶، تهران، ۱۳۱۴ هـ.ق.

فصل بیست و هفتم

قطب‌الدین شیرازی

(۷۱۰ ـ ۶۳۴ هـ.ق.)

بی‌شک یکی از بزرگترین حکیمان ایران، و مهم‌ترین فیلسوف و مرد جامع اواخر سده هفتم و آغاز سده هشتم هجری علامه‌قطب‌الدین محمودبن مسعودبن مسلح شیرازی‌است، که میان اهل علم و طالبان حکمت و طب قدیم، بیشتر، به‌عنوان علامه‌شیرازی مشهور گشته است.

او در حکمت و طب و نجوم و ریاضی و علوم حفیه و شعر و ادب همه عالم و فهیم بوده، والحق شایسته صفت علامه بوده است؛ اگر چه از معاصران او کسی را ندیده‌ایم که این صفت را بدو بدهد.

قطب‌الدین در ماه صفر سال ۶۳۴ در شیراز از مادر زاد، و از آغاز کودکی به‌کسب دانش، به‌ویژه به آموختن دانش پزشکی،[۱] شوقی فراوان داشت.

پدر او که «ضیاءالدین مسعودبن مصلح کازرونی» باشد خود طبیب نامداری بوده، و مسلک تصوف داشته، و بردست «شهاب‌الدین عمر سهروردی» (در گذشته ۶۳۲ هـ.ق.) صوفی معروف خرقه پوشیده: و از این‌رو احتمال داده‌اند که به‌بغداد نیز مسافرت کرده است[۲].

آنچه مسلم است اینست که ضیاءالدین مسعود در بیمارستان مظفری شیراز

---

۱. علوم خَفِیّه: دانش‌های پنهانی و رازآمیز مانند: کیمیا، سیمیا، ولیمیا و غیره.

۲. ابوالفداء، المختصر فی تاریخ‌البشر، ۶۵/۴، چاپ مطبعه حسینیه قاهره ۱۳۲۵ هـ.ق.

به‌تدریس فن پزشکی و معالجه بیماران اشتغال داشته، و بسال ۶۴۸ در گذشته،[۱] واز او یک پسر چهارده ساله یعنی همین قطب‌الدین شیرازی برجای مانده است.

قطب‌الدین نیز در دهسالگی بردست پدر خود خرقه تصوف پوشید، و چندی بعد به‌خدمت علی بن بزغش شیرازی از مشایخ صوفیگری رسیده و از دست او نیز خرقه پوشیده است.

چنانکه پیش گفتیم، در چهارده سالگی فیلسوف ما، پدر را از دست داد، واعضای بیمارستان مظفری، پسر را به‌جای پدر برگزید، تا به پزشکی و کحالی [=چشم پزشکی] و علاج بیماران بپردازد. حدود ۱۰ سال قطب‌الدین به همین منوال گذرانید، و در این ضمن گاهی به‌مطالعه کتابهای طبی می‌پرداخت.

لیکن فیلسوف ما از آن گروه نبود که به‌کارهای ساده و پست سرفرود آرد، چه همت بلند داشته و همیشه به شغل خود و همکارانش به‌چشم حقارت می‌نگریست، و بر آن بود که پیشگام شود و از همسالان و همکاران خود پیش بیفتد.

عطش باطنی او بکسب پزشکی و سرفرود نیاوردن به شغلهای پست او را برآن داشت که از کار بیمارستان ببرد، و یکسره دل در هوای تحصیل بندد، از این‌رو کلیات‌قانون ابن‌سینا را نزد عموی خویش کمال‌الدین ابوالخیر مصلح کازرونی خواند، و بعد از آن در درس شمس‌الدین محمدبن احمد کبشی (در گذشته ۶۹۴ ه.ق.) حاضر شد.[۲]

در این اثناء شرح قانون امام فخررازی (در گذشته ۶۰۶ ه.ق.) و چند شرح دیگر بدستش افتاد. و در مطالعه آنها کوشید، ولیکن به‌زودی دریافت که امام در این کتاب نیز مانند شرح اشارات خود به‌جای شرح بیشتر به جرح پرداخته و شرحهای دیگران نیز اغلب از او گرفته شده است، اکنون از خود او بشنوید:

«...مرا در بیمارستان مظفری شیراز جزو پزشکان و کحالان قرار دادند، و پس از آنکه در چهارده سالگی پدر من در گذشت، من ده سال براین حال ماندم، و مانند دیگر طبیبان نه مجال مطالعه داشتم و نه وقت معالجه، ولی همت مرا برانگیخته بود که چون آنها نباشم و در این راه به غایت قصوی و درجه علی برسم، پس آغاز بتحصیل کردم و کلیات

۱. مقدمه درةالتاج، صفحه چ، چاپ آقای مشکوة.

۲. کبش نام موضعی است در بغداد. واین شمس الدین کبشی، استاد علامه حلی است که مذهب شافعی داشته، و در سال ۶۶۵ به‌بغداد آمده و تدریس نظامیه بغداد را به عهده گرفته است؛ و بیشتر بزرگان به محضر درس او جمع می‌آمده‌اند. وی حدود سال ۶۷۸ بشیراز آمد، و به‌سال ۶۹۴ در آنجا در گذشت (ابن الفوطی: الحوادث‌الجامعة، ۳۵۸ چاپ مصر، ۱۹۵۸).

قانون را پیش عمویم سلطان حکیمان و پیشوای فاضلان کمال‌الدین ابوالخیر بن مصلح کازرونی خواندم، آنگاه به‌خدمت شمس‌الدین محمدبن احمد کبشی حکیم، و شیخ کامل شرف‌الدین زکی بوشکانی رسیدم؛ این استادان به‌تدریس کتاب مذکور و تمیز مغز از پوست آن و حل مشکلات و کشف معضلات آن معروف بودند، ولیکن بسبب آنکه این کتاب دشوارترین کتابی است که در این فن پرداخته شده، و فهم و درک آن سخت است، و بر لطایف حکمی و دقایق علمی و نکات غریب، و اسرار عجیب شامل، چنانکه اذهان ابناء روزگار از ادراک آن ناتوان و حیران، و پای همت آنان از رسیدن بذروه کمال آن کوتاه بود؛ زیرا این کتاب غایت و نهایت آراء و افکار متقدمان است، و حاوی بهترین و باریک‌ترین نکاتی است که متأخران دریافته‌اند، از این رو یکی از آنها را ندیدم که از عهده فهم همه کتاب برآید!

اما شرحی هم که امام فخرالدین رازی کرده است و به‌دست من رسید، مشکلی را نگشود؛ زیرا او به‌جای شرح، همه کتاب یا برخی از آنرا جرح کرده است! و همچنین از شرحهای امام قطب‌الدین مصری، و افضل‌الدین خونجی، و رفیع‌الدین گیلانی، و نجم‌الدین نخجوانی سودی نبردم، زیرا این جمله چیزی بر شرح امام فخر رازی نیفزوده‌اند که مورد توجه باشد، بلکه آنچه او گفته درباره آن سخن گفته‌اند، و از آنچه او سخن به‌میان نیاورده، دم نزده‌اند! بهر حال هر چه آنها گفته‌اند چیز کمی است و ارزشی چندان ندارد.

پس از این متوجه مدینه دانش و حکمت شدم، و به‌حضرت والای فیلسوف استاد خود نصیرالدین شدم... تا برخی از مشکلاتم حل شد، ولیکن برخی از آنها همچنان برجای ماند، زیرا در شناخت این کتاب تنها احاطه به قواعد حکمی کافی نیست، بلکه لازم است شخص خود طبیب نفس باشد، و تجربه بکند، و در تعدیل مزاج موافق قانون علاج، به‌کوشد. سپس به‌شهرهای خراسان مسافرت کردم، و از آنجا به‌سوی عراق عجم شدم، و از آنجا به عراق عرب رفتم و به بغداد و نواحی آن رسیدم، تا بالاخره به بلاد روم افتادم و با حکیمان این شهرها مباحثه کردم و طبیبان آنها را دیدم، و از حقیقت مشکلات خود از آنها پرسش کردم، و از آنچه در نزد ایشان بود فایده بردم تا بدآنجا که معلوماتی گرد آوردم که هیچکس بدآنها دسترسی نداشت، ولیکن با همه این کوشش و سیر و طواف در بلاد و رسیدن تا بروم، چون به‌دقت نگریستم دیدم که مجهولات من بیشتر از معلوماتم است؛ تا اینکه در سال ۶۸۱ به‌رسالت به‌مصر بخدمت ملک منصور قلاوون الفی صالحی رسیدم، و درآنجا به سه شرح کامل از کلیات قانون برخوردم، یکی از آن فیلسوف محقق

علاءالدین ابوالحسن علی‌بن ابی الحزم قرشی معروف به ابن‌النفیس؛ دومی از آن طبیب کامل یعقوب بن اسحق السامری متطبب؛ سومی از آن طبیب حاذق ابوالفرج یعقوب بن اسحق متطبب مسیحی، معروف به ابن‌القف. و همچنین جوابهایی را که سامری از سؤالات طبیب نجم‌الدین‌بن مفتاح داده بود خواندم، و نیز به تنقیح القانون که هبةالله‌بن جمیع الیهودی مصری نوشته و در آن شیخ‌الرئیس را رد کرده برخوردم، و جز این‌ها، شرح‌ها وردهایی را دیدم و خواندم، آنچه از مشکلات کتاب برایم برجای مانده بود آشکار گشت، بنحوی که هیچ اشکال و ابهام نماند، و دیگر محل قیل و قالی نداشتم، و چون دریافتم که هیچکس را در باب این کتاب بیش از من آگاهی و اطلاع نیست، مصلحت دیدم که به‌شرح آن بپردازم و مشکلات آنرا توضیح دهم، و مبهمات آنرا تحریر کنم، و فواید آنرا زیاد کنم، و موجز آنرا بسط دهم، و مبانی آنرا استوار گردانم...»[۱]

۲. رسیدن بخدمت خواجه، در آن زمان که قطب‌الدین هنوز جوان بود و مشغول تکمیل معلومات خویش، خواجه به‌کمال سن خود رسیده بود و شهرت او در آفاق پیچیده و مشغول بستن رصد مراغه بود، و گروهی از فاضلان و دانشمندان در مراغه به‌خدمت او گرد آمده بودند، قطب‌الدین نیز همت بلند داشت و شوق دیدار خواجه در سرش بود، از این‌رو عزم سفر کرد، و خود را به خدمت خواجه رسانید. از قرائن برمی آید که تاریخ این مسافرت حدود سال ۶۶۱ هجری بوده است.

فیلسوف ما هیأت و «اشارات» ابن‌سینا را خدمت خواجه طوسی درس خوانده، و چنانکه از قول خود او نقل کردیم، برخی از مشکلات قانون شیخ را نیز پیش او حل کرد. با همه این اوصاف از آنچه ارباب ترجمه گفته‌اند، بر می‌آید که رابطه باطنی او با خواجه چندان نیکو نبوده است، و دلیل آن را چند مطلب ذکر کرده‌اند:

نخست اینکه در حبیب‌السیر گوید: «روزی مولانا قطب‌الدین در خدمت خواجه نصیرالدین به‌مجلس هلاگوخان در آمد، و ایلخان بنابر آنکه در آن ایام از خواجه رنجیده بود، و آغاز اعتراض و خشونت کرده، و در آن اثنا آن جناب را گفت: اگر رصد ناتمام نمی‌ماند ترا می‌کشتم، مولانا پیش رفته گفت: من رصد را تمام می‌کنم! چون خواجه از بارگاه پادشاه بیرون آمد، مولانا قطب‌الدین را مخاطب ساخته گفت: روا باشد که در پیش

---

۱. ترجمه از مقدمه التحفة‌السعدیة، که یکی از بهترین مآخذ در باب ترجمه مؤلف است. و مؤلف، در آن روزگار خود و مسافرت‌های و اساتید خود و رسیدنش به‌خدمت خواجه طوسی و خیلی وقایع دیگر را شرح می‌دهد. متن عربی این قسمت را مرحوم مشکوة در مقدمه «درةالتاج» نقل کروده‌اند، و ما از آنجا ترجمه کرده‌ایم.

چنین مغل نااعتمادی مثل این سخن می‌گویی؟ شاید که او ندانستی که تو هزل مـی‌کنی. مولانا جواب داد که من هزل نمی‌کردم، واز روی جد آن سخن برزبان می‌آوردم!»[1]

و میان طالبان علم معروف است که قطب‌الدین در پاسخ گله خواجه گفت:

«مرا با توکاری نبود، بلکه هولاگو تصور حصر علم در توکرده بود، و من نفی حصر کردم.»[2]

ثانیاً: وقتی که قطب‌الدین در مراغه به‌خدمت خواجه پیوست، در آن ایام با وجـود جوانی، بسیار دانشمند و تیز هوش بوده، لیکن هنوز شـهرت پـیدا نکـرده بـود، و تـازه به‌محضر درس هیات خواجه حاضر می‌شده است؛ و بالاتر از همه تاریخ‌نویسان آن عصر مانند صاحب جامع‌التواریخ و فوات الوفیات[3] قطب‌الدین را جزو اعـضاء مـجمع رصـد ایلخانی نشمرده‌اند، و خواجه طوسی خود نیز در مقدمه زیج ایلخانی نامی از وی بمیان نیاورده است. ولیکن قطب‌الدین، که در واقع بزرگترین همه شاگردان خواجه بـود، و بـا وجود تحصیل در هیأت پیش خواجه، از دستیاران او در انشاء رصد بشمار می‌رفت؛ از این‌رو از خواجه چشم می‌داشت که نام او را نیز در مقدمه زیج خود بیاورد. ولی نیاورده است. پس اگر خواجه از وی دل خوشی داشت مانعی نداشت که نام او را در صدر رصد بیاورد.[4]

بهر حال به سبب همین کدورتها و یا عـلت دیگـری کـه بـرای مـا مـعلوم نـیست قطب‌الدین از حکیم طوسی رنجیده خاطر گشت؛ و بوصیت او کـه گـفته بـود فـرزندش اصیل‌الدین را در تکمیل زیج و اتمام آن یاری کند، عمل نکرد، و در زمـان حـیات خـود خواجه آغاز مسافرت کرد[5].

در این سفر چنانکه پیش از این از قول خود او نقل کردیم ـ به‌شهر خراسـان، و از آنجا به‌شهرهای عراق عجم به‌ویژه اصفهان رفت، و پس از آن به‌بغداد و نواحی آن آمده، سپس به روم رفت و در آنجا با مولانا جلال‌الدین بلخی (درگذشته ۶۷۲ هـ.ق.) مـلاقات

---

۱. خواندمیر: تاریخ حبیب السیر، ۷۶/۳، چاپ کتابخانه خیام،

۲. مشکوة، محمد: مقدمه درةالتاج، بقلم مرحوم استاد مشکوة، صفحه ژ. یـعنی: هـولاکـو عـلم را مـنحصر بدانش تو می‌پنداشت و من می‌خواستم این گمان او را بشکنم! ملاحظه می‌کنید در این کشور همیشه دانایان نیز به‌هم لگد می‌انداخته‌اند آن‌وقت ما سیاست را سرزنش می‌کنیم که پدر و مادر ندارد!

۳. همدانی، فضل‌الله: جامع التواریخ، ۶۳/۱، چاپ تهران؛ و کتبی، ابن شاکـر: فوات الوفیات، ۱۵۱/۲، چـاپ مصر، ۱۲۹۹ هـ.ق.

۴. نگاه کنید به گاه‌نامه ۱۳۱۱، تصنیف مرحوم آقاسید جلال طهرانی، ۷ـ۱۳۷.

۵. خوانساری: روضات‌الجنات، ۵۰۸، چاپ ایران.

کرد[1].

همچنین در روم، قطب‌الدین کتاب جامع‌الاصول را در خدمت صدرالدین محمدبن اسحق قونوی[2] (درگذشته ۶۷۳ هـ.ق.) قراءت کرد، و از وی طریقه ارشاد و رهبری خلق، و رسوم شریعت و طریقت را بیاموخت و کتاب التحفةالشاهیة را هم در سیواس و ملاطیه که قضاء آندو شهر را داشت، نوشت. در سال ۶۸۱ از طرف «احمدتکودار» به‌سفارت مصر، نزد ملک قلاوون الفی[3] رفت. قطب‌الدین پس از این سفر مهم به‌شام آمد، و در آنجا به‌قول برخی از محققان: کتاب قانون شیخ رئیس و شفاء او را تدریس می‌کرد.[4]

سرانجام قطب‌الدین به تبریز آمد، و اواخر عمر را ـ که حدود چهارده سال باشد ـ انزوا گزید، و مشغول تألیف و تصنیف کتابهای نفیس و ارزنده خود گشت.

سال درگذشت او را اصحاب ترجمه به اتفاق ۷۱۰ هجری نوشته‌اند.[5]

۳. **اخلاق و خصوصیات او.** قطب‌الدین با همه مراتب فضل و کمال، مردی شوخ و بذله‌انداز و نکته‌پرداز بود. و در شوخی و مطایبه تا بدانجا پیش می‌رفت که گاهی کارهای فوق‌العاده و شگفت انجام می‌داد. اینک داستان زیر را بخوانید تا رشته مطلب به‌دست آید:

«...قطب‌الدین، ظریف و بذله گو و سبک جان و شیرین سخن بود، و در دیار غربت چون کار بر او سخت می‌شد، چنان وانمود می‌کرد که کافر است و می‌خواهد به کیش مسلمانی در آید، مردم از هر سوی او را احاطه می‌کردند، و او را صلات زیاد می‌دادند و نثار فراوان می‌کردند، و چنان اتفاق افتاد که در یکی از این مقدمات کاذبه، شیخ مصلح‌الدین سعدی ـ که پسر خواهرش بود ـ بر او گذشت. و این در زمان سیاحت او در بلاد، و آغاز ریاضتهای او بود، چون سعدی او را دید، بشناخت، به‌سوی او شتافت و آن در حالی بود که مسلمانان دورِ او را گرد آمده بودند و او را جهت تشرف به شریعت اسلام تحریض می‌کردند، و در دستهایشان خلعت‌ها و اموال و لباسهای فاخر بود، که در صورت قبول اسلام به او بدهند!

سعدی به‌زبان ویژه دهقانی او را گفت: «قطبوتو هرگز مسلمان نمی‌بی = یعنی: قطبا

---

۱. ابن ابی‌الوفاء القرشی، الجواهر المضیة، ۱۲۴، چاپ حیدر آباد دکن، ۱۳۳۲ هـ.ق.
۲. برای ترجمه او بنگرید به: شعرانی: الطبقات الکبری، ۲۰۳/۱؛ سبکی: طبقات‌الشافعیه، ۴۵/۸.
۳. ابن‌خلدون: تاریخ، ۵۴۶/۵، چ مصر.
۴. مقدمه درةالتاج، بقلم آقای مشکوة، صفحه ص، چاپ مجلس.
۵. ابوالفداء: المختصر فی تاریخ البشر، ۶۵/۴، در حوادث سال ۷۱۰؛ و اقبال، عباس: تاریخ مغول ۵۰۶.

تو هرگز مسلمان نبوده‌ای.»[۱]

متأسفانه این داستان اگر چه به‌ظاهر سخت دلکش است، درست به‌نظر نمی‌رسد زیرا سعدی در دهه نخستین یا دوم سده هفتم، و بقولی در سال ۵۸۰ متولد شده است، و چنانکه پیش از این گفتیم: تولد قطب‌الدین در سال ۶۳۸ بوده است.

حال اگر قول صاحب روضات را بپذیریم و سعدی را خواهرزاده قطب‌الدین بدانیم، لازم می‌آید که خواهر زاده از دایی خویش بیش از ۵۰ سال کوچکتر باشد و این امر اگر چه عقلا محال نیست، ولیکن از عادت اندکی دور است!

اما آنچه از این داستان بی‌شک و تردید می‌توان پذیرفت اینست که **قطب‌الدین شوخ** طبع و نکته سنج و ظریف بوده است. برخی از مزاجهای تند و مضحک او را از زبان مردم می‌توان شنید[۲] و در میان طالبان علم، به‌ویژه در مدارس علمی قدیم مبلغی هنوز هم زبانزد است. این داستان از ملاحتی خالی نیست:

«آورده‌اند که مولانا قطب‌الدین به‌تماشای مسجد که یکی از اتابکان فارس عمارت می‌کرده رفته، قضا را در آن وقت اندک گلی بر رخساره پادشاه که هنوز به عقده کسوف خط مبتلی نگشته بود رسیده، مولانا خواند که: یا لیتنی کنت تراباً. پادشاه پرسید که چه خوانده شد؟ شیخ سعدی جواب داده که: یقول الکافر یا لیتنی کنت ترابا[۳]».

«قطب‌الدین» شخصی نیک‌خوی و جوانمرد بوده، و هیچ وقت اندوهی به‌خود راه نمی‌داد، بیشتر لباس صوفیانه می‌پوشید، رباب را در کمال مهارت می‌نواخت، و در شعبده و نیرنجات، و در بازی شطرنج استاد بود؛ و همیشه به‌شطرنج بازی مشغول بود حتی در زمانی که از مردم کناره گرفته بود.

برخی گفته‌اند که: «شراب را دوست می‌داشت، و کار دین را برخود آسان می‌گرفته است.» ممکن است این اخلاق دوره جوانی او بوده، چه تاریخ نویسان دیگر گفته‌اند: «قطب‌الدین» همواره نماز جماعت می‌گزارد، و در عقاید دینی بسان پیرزنان متعبد بود؛ در برابر ناتوانان و فقیهان و ستایشگران خود کاملا فروتن بود؛ همواره مردم را به‌فراگرفتن

---

۱ . خوانساری: روضات‌الجنات، ۵۰۸، چاپ ایران.

۲ . برخی از این هزلیات و داستانهای تند را منتقد بزرگ ایران عبید زاکانی نیز نقل کرده، و در نسبت آنها به **قطب‌الدین شیرازی** تصریح کرده است (نگاه کنید به: کلیات دیوان، صفحات ۱۰۵ و ۱۰۶ و ۱۱۲ و ۱۱۷ و ۱۲۳ و ۲۳۰ و ۲۳۲ و ۲۳۳ و ۲۴۸ و ۲۴۸ با مقدمه مرحوم اقبال آشتیانی، چاپ اقبال، تهران، ۱۳۴۳ ه‍.ش.

۳ . رازی، امین احمد: تذکره هفت اقلیم، ۲۷۸ از نسخه خطی مدرسه سپهسالار، بنقل از مقدمه درةالتاج به‌قلم مرحوم مشکوة، ص ط. و سورهٔ نبأ، ۷۸ / آیه ۴۰.

قرآن اندرز می‌داد. حتی گفته‌اند: که می‌گفته آرزو می‌کردم کاش در روزگار رسول خدا بودم، زیرا آنوقت ممکن بود که پیغمبر به‌گوشه چشمی بنگردا[۱]

چون «قطب شیرازی» در گذشت، شاگردان او و فاضلان دیگر در رثای وی شعر گفتند، عزیزی بپارسی گفت:

بازیی کرد چرخ کژ رفتار — در مه روزه، آه از آن بازی
ذال و یا رفته از گه هجرت — رفت در پرده قطب شیرازی[۲]

۴. **اشعار او**، چنانکه گفتیم «قطب‌الدین» مردی خوش ذوق و بذله گو بوده، در ضمن تدریس اشعار یا سخنان هزلی می‌گفته، و هیچ‌وقت شاگردان وی از درسی بسختی و خشکی منطق و حکمت یا پزشکی خسته نمی‌شدند.

آورده‌اند که روزی از او پرسیدند که: اگر حنفی خواهد که شافعی شود باید چه کند؟

در جواب گفت: باید بگوید: «لااله‌الاالله محمد رسول الله![۳]» همچنین قطب‌الدین شعر می‌گفته و به‌عربی و فارسی از او اشعاری نقل شده است.

گویند در مجمعی از شیعه و سنی از او پرسیدند که: از علی و ابوبکر کدام افضل‌اند؟ وی در پاسخ گفت:

خیر الوری بعدالنبی من بنته فی بیته — من فی‌دجی‌لیل‌العمی‌ضوءالهدی‌فی‌زیته

که مصراع نخستین بر علی و ابوبکر هر دو به اختلاف در مرجع ضمیر بنته و فی بیته درست می‌آید.

و نیز این قطعه:

أیارب تخلق ما تخلق — و تنهی عبادک أن یعشقوا
خلقت الملاح لنا فتنة — و قلت اعبدوا ربکم واتقوا
اذا کنت انت خلقت الملاح — فقل للملاح بنا یر فقوا![۴]

که بی‌مناسبت با این ابیات منسوب به ناصرخسرو (در گذشته ۴۸۱ هـ. ق.) نیست که گوید:

خدایا راست گویم فتنه از تست — ولی از ترس نتوانم چخیدن

---

۱. سیوطی، بغیة‌الوعاة، ۲۹۰، چاپ مصر، ۱۹۵۱.

۲. سمرقندی، دولتشاه: تذکرةالشعرا، ۲۴۲، تهران، ۱۳۳۷ هـ. ش.

۳. حافظ ابرو: ذیل جامع التواریخ، ۵۰، ۱۳۲۸ هـ. ش.ــ یعنی: برای ایمان راستین، گفتن شهادتین کافیست، باقی مسائل که فقیهان فرقه‌های سنی و شیعه ساخته‌اند دکان داری‌یی بیشتر نیست!

۴. شیخ بهائی: کشکول، ۱۳۵.

لب و دنــدان تـرکان خـتا[۱] را نباسیتی چنین خوب آفـریدن
که از دست ولب و دندان ایشان بــدندان و لب بــاید گـزیدن!
برون آری ز پرده گـلرخـان را بـرای پـرده مـردم دریـدن[۲]...

* * *

و از اشعار فارسی او این رباعی معروف است:

یک چند بیاقوت‌تر آلوده شـدیم یک چند پی زمرد سـوده شـدیم
آلوده‌گــی‌یی بـود ولیکـن تـن را شستیم‌به آب توبه و آسوده‌شدیم[۳]

۵. آثار او. فیلسوف مـا از بسـیاری جـهات، بـه ابـوعلی‌بن سـینا شـباهت کـامل دارد. نخست اینکه: او هم مانند «ابن‌سینا» درباری بوده، و حتی نوشته‌اند در روزگاری نیز که گوشه‌نشین بوده، از دربار سلاطین دور نـبوده، و بـا پـادشاهان آمـیزش داشت، واز گناهکاران شفاعت می‌نمود. «ابـاقاخان» و «غـازان خـان»، «قـطب‌الدیـن» را گـرامـی می‌داشتند، و اغلب اوقات فراغ را با او مجالست می‌کردندو ثانیاً اینکه مانند ابـن‌سینا در همه دانش‌های روزگار خود تبحر داشته، و حتی در علوم ریاضی و فنون آن بر ابـن‌سینا تفوق داشته است. و خود در مقدمه چند کتاب از آثار خویش ادعا کرده و گفته است که: «من از پیدا و نهان علوم آگاهم، و بر حل مشکلات و رموزی که در این عصر، بلکه از زمان آدم ابوالبشر کسی نگشوده قادر و توانا هستم![۴]»

او در تصنیف کتب و نوشتن آثاری پرحجم و بزرگ توانا و چیره‌دست بـوده است. آنچه از آثار او را اهمیت بیشتر است ذیلا می‌آوریم:

۱. شرح حکمة‌الاشراق.ـ در شرح **حکمة‌الاشراق** سهروردی مقتول، که مـیان عـاشقان فلسفه اشراق معروف است، و در سـال ۱۳۱۵ هـ.ش. در تـهران بـه چـاپ رسـیده است. دانشمندان این کتاب را شرح و حواشی بسیار نوشته‌اند، که مهم‌تر از همه حاشیه صدرای شیرازی (در گذشته ۱۰۵۰ هـ.ق) است. آوردن نام همه آن شروح و حواشی لزوم ندارد[۵].

قطب‌الدین نیز با اینکه مانند دیگران در نام مؤلف اشتباه کرده، ولی در مطالب فلسفی به‌خوبی تحقیق کرده، و در مـباحث خـیر و شـر بـر مسأله «الشـرور أعـدام = چـیزها و

---

۱. به چین شمالی گفته می‌شده، و آن مسکن قبایل ترک بوده است.

۲. دیوان، ۴۸۱، چاپ مرحوم سیّد حَسَن تقی زاده. در دیوان ناصرخسرو چاپ مینوی و دکتر مهدی محقق این شعر نیست.

۳. خوانساری: روضات الجنات، ۵۰۷، چاپ ایران.

۴. مقدمه التحفة‌السعدیه به نقل از: درة‌التاج، صفحه ل، چاپ مرحوم مشکوة

۵. طالبان نگاه کنند به حاجی خلیفه: کشف‌الظنون، ۱/ ۴۵۰.

حالت‌های بد به‌منزله عدم هستند»، که بدیهی پنداشته‌اند اقامه برهان کرده است[۱].

مؤلف این کتاب را به جمال‌الدین علی بن محمد دستجردانی هدیه کرده است.

۲. شرح مفتاح العلومـ اصل کتاب از آن علامه معروف سراج‌الدین ابویعقوب یوسف بن محمدبن علی سکاکی[۲] (درگذشته ۶۰۶ هـ.ق.)، که بسیاری از فاضلان و دانشمندان آنرا شرح کرده‌اند، و بدون تردید نیکوترین آنها شرح همین علامه قطب‌الدین شیرازی است، که مفتاح المفتاح نام دارد[۳] از مقدمه مفتاح المفتاح بدست می‌آید، که در زمان شرح این کتاب، شرح الحکمة الاشراق او را در دست مردم بوده و معروف گشته بوده؛ و چون قطب‌الدین این کتاب را پیش از سال ۶۴۹ شرح کرده، پس تألیف شرح مفتاح العلوم سکاکی از آن تاریخ به‌بعد بوده است، و تخمیناً میان سال‌های ۶۴۹ تا ۷۰۱ به‌پایان رسیده است.

این کتاب، اثری کلان است و در حدود ۳۲ هزار بیت دارد و قطب‌الدین آنرا به‌خواهش خواجه **همام‌الدین تبریزی** شاعر معروف (درگذشته ۷۱۳ هـ.ق.) که از معاصران شیخ سعدی (درگذشته ۶۹۱ هـ.ق.) بوده، انجام داده است[۴].

۳. التحفةالشاهیةـ به‌تازی در علم هیأت، که قطب‌الدین آنرا به‌نام وزیر امیرشاه محمدبن صدرسعید تاج‌الدین معتز بن‌طاهر پرداخته و در چهار باب مرتب کرده؛ باب اول: در مقدمات و آنچه پیش از شروع لازم است؛ باب دوم: در هیأت اجرام بسیطه، باب سوم: در هیأت زمین؛ باب چهارم: در مقادیر ابعاد و اجرام.

قطب‌الدین این کتاب را پس از نهایة الادراک تصنیف کرده است. این کتاب را چند تن از بزرگان فن شرح کرده‌اند که نیکوتر از همه شرح **مولی علی قوشچی** (درگذشته ۸۷۹ هـ.ق.) است که به **قال و اقول** برگزار کرده، و تا **مبحث دوائر** رسیده و نیز تعلیقه‌یی برباب دوم کتاب نوشته است؛ دو دیگر شرح سیدشریف جرجانی (درگذشته ۸۱۶ هـ.ق.) است[۵].

۴. نهایةالادراک فی درایةالافلاک. ـ که باز است بزبان تازی در چهار مقاله در فن هیأت، که فیلسوف ما انرا ابنام بهاءالدین محمد جوینی پسر صاحب دیوان **شمس‌الدین**

---

۱. شیرازی: قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق، ۱۴۹، چاپ تهران به نقل از درةالتاج.

۲. برای شرح ترجمه او بنگرید به حموی، یاقوت: معجم‌الادباء، ۲۰/۵۱ـ ۱۴۹، چاپ دارالمأمون، که می‌گوید: وی از بزرگان علم است و اکنون در خوارزم زنده است.

۳. برای اطلاع بیشتر درباره این شرح و شروح متعدد دیگر نگاه کنید به حاجی خلیفه. کشف‌الظنون، ۲/۱ـ ۴۸۰، چاپ ترکیه.

۴. تربیت، محمدعلی: دانشمندان آذربایجان، صفحات ۸ـ ۳۹۶

۵. حاجی خلیفه: کشف‌الظنون، ۱/۲۶۲، چاپ مصر؛ وزیدان، جرجی: آداب‌اللغة العربیة، ۳/۲۵۰.

جوینی معروف نوشته است.

این بهاءالدین حاکم اصفهان بوده، و با اینکه سفاک بوده، بسیار فضل دوست و هنرپرور بوده و در ۶۷۸ درگذشته است[۱].

۵. التحفةالسعدیة. ـ که بتصدیق محققان و ارباب ترجمه بزرگترین و مهم‌ترین کتابهای **قطب‌الدین** است، بطوری که تنها جلد نخستین آن نزدیک به سی و سه هزار بیت دارد. این کتاب در پنج جلد است و در شرح کتاب قانون ابوعلی‌سینا در طب است و ما داستان شرح این کتاب را قبلا از مقدمه همین کتاب به اجمال ترجمه کرده‌ایم و اینجا بتکرار آن حاجت نیست. مؤلف این کتاب را به نام سعدالدین ساوجی وزیر غازان‌خان، شریک‌خواجه رشیدالدین فضل‌الدین همدانی در وزرات نوشته است. شارحان دیگر قانون همه به‌جامعیت این شرح اقرار آورده‌اند، جز اینکه **قطب‌الدین** را بدرازا کشیدن سخن ملامت کرده‌اند. گویا تألیف کتاب یکی دو ماه پیش از وفات مؤلف بپایان آمده است[۲].

۶. شرح مختصر ابن حاجت. ـ گویا مؤلف نخستین کسی باشد که بر مختصرالاصول ابن‌حاجب شرح نوشته، از این‌رو در شرحهای بعدی نیز که بر این کتاب نوشته شده مورد استفاده شارحان و طالبان علم قرار گرفته است.

باید دانست که این کتاب «ابن حاجب» مختصر کتاب دیگر اوست بنام منتهی‌السؤال والامل فی علمی الاصول و الجدل. یکی دیگر از شرحهای معتبر این کتاب شرحی است که محمدحسن مالقی (درگذشته ۷۷۱ هـ.ق.)[۳] نوشته، و در آن از شرح «قطب‌الدین شیرازی» زیاد استفاده کرده است.

۷. فتح المنان فی تفسیر القرآن. ـ که منسوب به قطب‌الدین شیرازی است و کتابی است سخت کلان، حدود چهل مجلد، که مؤلف در آن کوشیده، در تفسیر آیه‌های قرآن از حدود سنت و منقول پافراتر نگذارد[۴].

۸ و ۹. بترتیب **حاشیه برتفسیر کشاف زمخشری** (درگذشته ۵۳۸ هـ.ق.)، که شیخ بهائی هم آنرا دیده و از آن استفاده کرده است؛ و **حاشیه برحکمةالعین** اثر نجم‌الدین دبیران کاتبی قزوینی (درگذشته ۶۷۵ هـ.ق.)، که بسیاری از دانشمندان دیگر منجمله **سیدشریف جرجانی**

---

۱. زیدان، جرجی: تاریخ آداب اللغة‌العربیة، ۲۵۱/۳؛ و مقدمه درةالتاج، تصنیف مرحوم مشکوة، ۳ / صفحهٔ ن

۲. حاجی خلیفه: کشف‌الظنون ۱۷/۲ ـ ۲۱۶، چاپ مصر.

۳. ایضاً، کشف‌الظنون ۴۴۹/۲، چاپ مصر.

۴. فهرست الکتب العربیة ...، ۱۸۶/۱، چاپ قاهره، ۱۹۶۶.

بر آن شرح نوشته‌اند [۱].

۱۰. درةالتاج لغرةالدباج. ــ که پس از شفاء ابوعلی بن‌سینا، بزرگ‌ترین کتاب فلسفی است که بزبان پارسی نوشته شده است. حاجی خلیفه گوید: این کتاب شامل دوازده علم است [۲]. میان طالبان علم نیز به «انموذج العلوم» و «انبان ملاقطب» شهرت دارد.

«قطب‌الدین رازی» این کتاب را برای «امیر دباج» فرمانروای گیلان ساخته است [۳].

تاریخ تألیف کتاب را پس از سال ۶۹۳ تعیین کرده‌اند.

کتاب مذکور یک مقدمه سودمند در باب معانی حکمت و موارد استعمال آن دارد، که بیشتر از تفسیرکبیر امام فخز رازی اقتباس شده است [۴].

سپس در منطق و حکمت و طبیعی و سایر اقسام فلسفه بحث کرده، و در این راه از ابن‌سینا و سهروردی مقتول، و بسیاری دیگر از فیلسوفان و حکمیان استفاده کرده است.

سبک نگارش قطب‌الدین بمقتضای روش سده هفتم و هشتم همان نثر ثقیل دوره مغولی است، منتهی از بسیاری جهات از انشاء و سبک نگارش امثال و صاف شیرازی از ادبیان نامدار این عصر و دیگر نویسندگان متصنع این دوره بهتر است.

ولیکن جملات دراز و تعبیرات عربی ناآشنا به زبان عامه رعایت برخی قواعد قراءت زبان فارسی از قبیل دال و ذال و غیره در کتاب بقدری زیاد است که در آغاز مبتدی را خسته و دل‌زده می‌کند، و اگر واقعاً کسی اهل تحقیق نباشد، دلش‌بار نمی‌دهد که کتاب او را بخواند!

اینک ما بخش‌هایی از کتاب درةالتاج را در زیر می‌آوریم، تا هم بر روش نویسندگی او دلیل باشد، و هم بر گوشه‌هایی از افکار و عقاید او اشارتی [۵]

۱. فضیلت علم

اول بدآنکه چیزها بر چهار قسم است:

یکی آنکه عقل و حکمت مقتضی آن باشند و بدان راضی، و نفس و شهوت نه، چون بیماری و درویشی، و بی‌مرادی در دنیا؛ چه نفس را ازین چیزها نفرت بود، و عقل بدان

---

۱. مقدمه درةالتاج، بقلم مرحوم مشکوة، صفحه ج

۲. حاجی خلیفه: کشف‌الظنون، ۳۸۱/۱، چاپ مصر.

۳. همانجا، ۲۱، چاپ آقای مشکوة.

۴. رازی، فخر: تفسیرکبیر، ۳۰۴/۲ چاپ مصر.

۵. نگارنده، روش مؤلف را در رسم‌الخط رعایت نمی‌کند، و همه منقولات را به رسم‌الخط امروزی باز می‌نویسد.

راضی، از آن جهت که بقواعد برهانی و شواهد قرآنی، معلوم شده است که هر بنده را کـه بردرگاه حق تعالی قربی و درجه‌یی بود او را از دنیا چنان نگاه دارند که طـفل را از آب و آتش. پس ناآمد[1] مرادهای دنیا نگاه داشت حق بود مرآن بنده را از مشغول بودن بغیر حق، و از این جهت عقل بدین راضی باشد، اما نفس نه[2]!

دوم آنکه نفس بدان راضی بود، اما عقل راضی نـبود، چـون لذت‌هـای نـفسانی، و شهوت‌های جسمانی؛ که برخلاف شرع بود، زیرا اگر چه نفس بدین چیزها راضی بـود ـ بجهت لذتب حالی ـ اما چون عقل می‌داند که از برای یک لحظه لذت گذرنده دنیا، سعادت پاینده عقبی از دست می‌رود، بدان راضی نباشد.

سیم آنکه هم عقل، و هم نفس بدان راضی باشند، و آن علم است.

چهارم آنکه نه عقل بدان راضی باشد، و نه نفس، و آن جهل است!

و از اینجاست که عاقلان گفته‌اند که: اگر عالمی را گویندای جاهل! تنگ دل شود، باآنکه داند که دروغ گفته‌اند؛ چه دانایی از فضایل صفات است، و نادانـی از زدایـل آن، لاجرم از نسبت نادانی برنجند؛ واگر چه بدورغ کرده باشند، و بنسبت دانایی خـوش دل شوند و اگر چه بدروغ کرده باشند[3]!

۲. اقسام حکمت

موجودات دو قسم‌اند: یکی آنچه وجود او موقوف برحرکات ارادی اشخاص بشری نباشد، دوم آنچه وجود آن منوط[4] به تصرف و تدبیر این جماعت بود، پس علم بموجودات نیز دو قسم بود: یکی علم بقسم اول، و آنرا حکمت نظری خوانند؛

و دیگر علم بقسم دوم، و آنرا حکمت علمی خوانند.

حکمت نظری

و حکمت نظری منقسم شود بدو قسم:

---

۱. ناآمد: رویدادهای بد روزگار؛ بدافتاد. در نفثة‌المصدر (۷۵، چاپ دکـتر یـزدگردی تـهران، ۱۳۴۶ ه.ش.) گوید: «هم از آمد کار و بدآمد روزگار...جمال [شتران] علی عراقی پیش از من بنده آنجا رسیده بود»، ولی در اینجا بمعنی برآورده نشدن و عدم انجاز مقصود مناسب‌تر است.

۲. آیا شما این استدلال را می‌پسندید و می‌پذیرید؟

۳. درة‌التاج، ۱/۳ـ ۲۲، چاپ مرحوم محمد مشکوة ـ باید دانست که این تقسیم را مفصلا امام فخر رازی در تفسیر کبیر (۲۰۲/۲ـ ۲۰۰، چاپ مصر) آورده است، و بعید نیست که قطب‌الدین شیرازی از او گرفته باشد.

۴. منوط: وابسته؛ مربوط.

یکی علم به آنچه مخالطت ماده شرط وجود او نبود، چون الله تبارک و تعالی، و عقول، و نفوس، و وحدت، و کثرت، و امثال ایشان از **امور عامه**.

و دیگر علم به آنچه تا مخالط ماده نبود موجود نتواند بود، و این قسم آخر باز بدو قسم شود: **یکی آنکه** اعتبار مخالطت ماده شرط نبود در تعقل و تصور آن؛ چون روح، و فرد، و مربع و مثلث، و کره، و دایره، و امثال آن. و **دوم آنچه** به اعتبار مخالطت ماده معلوم باشد، چون: معادن، و نباتات، و حیوان. پس از این روی **حکمت نظری** به سه قسم منقسم شود: اول را **علم ما بعد الطبیعه** خوانند و دوم را **علم ریاضی**؛ و سوم را **علم طبیعی**. و اول را **علم‌اعلی** گویند، و دوم را **علم‌اوسط**، و سوم را **علم اسفل**[1].

و هر یکی از این علوم، مشتمل بود برچند جزو، که بعضی از آن بمثابت[2] اصول باشد؛ و بعضی‌بمنزلت فروع.

اما **اصول** علم اول، دو فن بود:

یکی معرفت الله ـ سبحانه و تعالی ـ، و مقربان حضرت او، که بفرمان او مبادی، و اسباب دیگر موجودات شده‌اند، چون: عقول، و نفوس، و احکام افعال ایشان؛ و آنرا **علم الهی** خوانند.

و **دوم**، معرفت امور کلی که احوال موجودات باشند از آن روی که موجودند، چون: کثرت، و وحدت، و وجوب، و امکان، و حدوث و قدم، و غیر آن و آنرا **فلسفه‌اولی** خوانند. و **فروع** آن چند نوع بود، چون: معرفت نبوت، و امامت، و احوال معاد، و آنچه بدان ماند.

* * *

اما **اصول** علم ریاضی چهار نوع بود:

اول: معرفت مقادیر، و احکام لواحق آن، آنرا **علم هندسه** خوانند.

و دوم: معرفت اعداد و خواص آن، و آنرا **علم عدد** خوانند.

و سوم: معرفت اختلاف اوضاع اجزام علوی بنسبت با یکدیگر، و با اجرام سفلی، و مقادیر حرکات، و اجرام و ابعاد ایشان؛ و آنرا **علم هیأت و علم نجوم** خوانند؛ و احکام نجوم خارج افتد ازین نوع[3]

و چهارم: معرفت نسبت مؤلفه، و احوال آن، و آن را **علم تألیف** خوانند چون در

---

۱. درةالتاج، ۷۳/۱، چاپ مرحوم مشکوة.
۲. مثابت؛ همانند، بمنزله.
۳. می‌خواهد بگوید احکام نجوم یا علم تنجیم جزو این علوم نیست؛ چه اساس آن علمی نیست، وبعداً خواهیم دید که آنرا جزو فروع علوم ریاضی می‌شمارد.

آوازها بکار دارند ـ باعتبار تناسب با یکدیگر ـ و به نسبتِ زمان سکناتی که در میان آوازها افتد، آنرا **علم موسیقی** خوانند.

و فروع علم ریاضی چند نوع بود، چون: **علم مناظر و مرایا**[1]، و **علم جبر و مقابله**، و **علم جراثقال**، و **علم مساحت**، و غیره آن، چون: **علم جمع و تفریق**، و **علم حیل**، چون: صندوق ساعت و امثال آن، و **علم اکر متحرکه** و **علم اوزان و موازین**، و **علم زیجات و تقاویم**، و **علم نقل میاه**.

و اما **اصول** علم طبیعی هشت صنف بود:

اول: معرفت مبادی متغیرات، چون: زمان و مکان، و حرکت و سکون، و نهایت و لانهایت، و غیره آن. و آنرا سماع طبیعی[2] گویند.

و دوم: معرفت اجسام بسیطه و مرکبه، و احکام بسایط علوی و سفلی، و آنرا **علم سماء و عالم** گویند.

و سوم: معرفت ارکان و عناصر، و تبدل صور بر ماده مشترکه. و آن را **علم کون و فساد** گویند.

و چهارم: معرفت اسباب و علل حدوث هوایی و ارضی، مانند: رعد و برق، و صاعقه، و باران و برف، و زلزله و آنچه بدان ماند؛ و آنرا **علم آثاری علوی** خوانند.

و پنجم: معرفت مرکبات، و کیفیت ترکیب آن (ها). و آنرا **علم معادن** خوانند.

و ششم: معرفت اجسام نامیه، و نفوس و قوای آن. و آنرا **علم نبات** خوانند.

و هفتم: معرفت احوال نفس ناطقه انسانی، و چگونگی تدبیر و تصرف او در بدن، و غیربدن. و آنرا **علم نفس** خوانند.

و فروع: علم طبیعی نیز بسیار بود، مانند: **علم طب**، و **علم احکام نجوم** [= تنجیم][3] و **علم فلاحت** و غیر آن، چون: **علم فراست**، که استدلال است از خَلق بر خُلق، و **علم تعبیر**، و **علم کیمیا**، و **علم طلسمات**، که عبارتست از تمزیج قوای سماوی به قوای بعضی اجرام ارضی، تا از آن قوتی حاصل شود که مبدأ فعلی غریب شود در این عالم. و **علم نیرنجات** یعنی: تمزیج قوای ارضی ـ بعضی با بعضی ـ تا از آنجا قوتی بادید[4] آید، که از و فعلی

1 . Optique = نور

۲. سماع طبیعی که ابن‌سینا و دیگران آنرا سمع‌الکیان نیز نامیده‌اند، همان است که امروز فیزیک Physique می‌گویند.

3 . Astrology.

۴. بادید: پدید.

غریب صادر شود.

واما **علم منطق** که حکیم **ارسطاطالیس** آنرا مدون کرده است، و از قوت بفعل آورده، مقصور است بر دانستن کیفیت دریافتنِ چیزها، و طریق اکتساب مجهولات؛ پس بحقیقت آن علم است بعلم، و بمنزلت ادات تحصیل دیگر علم را[۱].

حکمت عملی

حکمت عملی دانستن مصالح اداری و افعال صناعی نوع انسانی بود، بروجهی که مؤدی بود به‌نظام احوال معاش و معاد ایشان، و مقتضی رسیدن به‌کمالی که متوجه‌اند سوی آن. و آن هم منقسم می‌شود بدو قسم:

یکی آنچه راجع بود به هر نفسی به انفراد.

و دیگر آنچه راجع بود با جماعتی بمشارکت.

و قسم دوم نیز بدو قسم شود: یکی آنچه راجع بود با جماعتی، که میان ایشان مشارکت بود در منزل و خانه.

و دوم آنچه راجع بود به اجتماعی که میان ایشان مشارکت بود در شهر، ولایت؛ بل اقلیم و مملکت، پس حکمت عملی نیز سه قسم بود:

اول را **تهذیب اخلاق** خوانند؛ و دوم را **تدبیر منازل**؛ و سوم را **سیاست مدن**.

و فایده **حکمت خلقی**[۲] آنست که فضایل را بشناسد، و کیفیت افتناء[۳] آن، تاز کاء [= پاکی] نفس به آن حاصل شود؛ و رذایل بداند، و کیفیت توقی[۴] از آن (ها)، تا نفس از آن پاک شود.

و فایده **حکمت منزلی** آن است که بدانند مشارکتی که واجب بود میان اهل یک منزل؛ تا به او منتظم شود مصلحت منزلی، که تمام شود بزوجی و زوجه‌یی، و والدی و مولودی، و مالکی و مملوکی.

و فایده **حکمت مدنی** آنست که بدانند کیفیت مشارکتی که میان اصناف و اشخاص ایشان واقع شود تا تعاون یکدیگر کنند بر مصالح ابدان، و بقاء نوع انسان. و بدانکه بعضی **حکمت مدنی** را بدو قسم کرده‌اند:

---

۱. درةالتاج، ۱/۷۶ـ۷۴.

۲. حکمت خلقی: علمِ اخلاق است که Ethics باشد.

۳. افتناء: کسب کردن؛ اندوختن.

۴. توقی: پرهیز کردن

یکی آنکه به ملک تعلق دارد، و آنرا **علم سیاست** گویند.
و دوم آنکه تعلق به **نبوت** و **شریعت** دارد، و آنرا **علم نوامیس** خوانند.[۱]

۳. در ماهیت منطق

منطق قانونی است که به آن فکر صحیح را از فاسد بدانند. و نسبت او باررویت[۲]، چون نسبت **عروض** باشد به شعر، و **ایقاع** به ازمنه‌الحان، الا آنکه بسیار کسان باشند که بمجرد فطرت مستغنی باشند از تعلم این قانون؛ مگر شخصی که مؤید باشد که به تفسی **قدسی**، و هدایتی ربانی، تا چیزها را چنانکه هست، بداند.

و مراد از فکر در این موضوع، توجیه ذهن است به‌سوی مبادی مطالب تا از آن مبادی متأدی شوند به‌مطالب[۳]، بسبب ترتیبی که آن مبادی را داده باشند، و هیأتی که ایشان را حاصل شده. و آن مبادی جاری مجرای ماده باشد به نسبت با فکر و هیأتی که حاصل شده باشد از ترتیب آن جاری مجرای صورت، و لابد باشد در صلاح فکر از صلاح هر دو یعنی: ماده، و صورت. واما در فساد فکر، یکی کافی باشد[۴].

۴. وجود و تعریف آن

وجود، تحدید او ممکن نیست، چه او بدیهی التصور است، و هیچ چیز اعرف از او نیست، تا تعریف وجود به آن چیز کنند[۵]. و هر که بیان آن می‌کند، خطا می‌کند چه آنکس که گوید: حقیقت موجود آنست که **فاعل** باشد یا **منفعل**؛ شئی را در تعریف نفس خویش گرفته باشد، چه در تعریف فاعل و منفعل موجود می‌یابد گرفت یازیادتی و استفادتی. و همچنین آنکس که تعریف او به آن کرد که: اولین چیزست که منقسم شود حادث وقدیم، (خطا کرد) چه حادث و قدیم را تعریف نتوان کرد الا به وجود مأخوذ با سبق عدم یا با لاسبق عدم. و هرگاه که تعریف او کنند لابد باشد که در تعریف او، و همچنین در تعریف شیئیت فرا گیرند، الفاظی که مرادف باشد، چون: **الذی**، و **ما**. چنانکه گویند: **الوجود هوالذی (هو) کذا، أو هو ماینقسم الی کذا**[۶].

---

۱. شیرازی، قطب‌الدین، درةالتاج، ۸۰/۱ ۲. رویت بر وزن طریقت: اندیشه، تفکر.
۳. والفکر حرکة من المبادی و من المبادی الی المراد.» (حاجی سبزواری: منظومه منطق ۸، چاپ ناصری)
۴. درةالتاج، ۱/۲، چاپ مشکوة.
۵. مفهومه من اعرف‌الاشیاء وکنهه فی غایة الخفاء (سبزواری: منظومهٔ حکمت ۴، چاپ ناصری)
۶. یعنی: وجود آن چیزی است که این چنین است، یا وجود چیزی است که به‌فلان چیز منقسم می‌شود.

۵. ماهیت و تشخیص آن

هر چیزی را حقیقی است که آن چیز به آن حقیقت، آن چیزست، و آن به‌حقیقت مغایر ما عداء او باشد، خواه لازم باشد و خواه مفارق. و مثال آن انسانیت است مثلا، چه انسانیت از ان روی انسانیت است که در مفهوم او داخل نشود وجود و عدم، و وحدت، و کثرت، و عموم، و خصوص الی غیر ذلک من الاعتبارات. چه اگر وجود خارجی مثلا در مفهوم او داخل بودی، انسانیتی که در ذهن تنها موجود بودی، انسانیت نبودی، و اگر عدم در او داخل بودی، انسانیت موجود در خارج انسانیت نبودی، و اگر عموم داخل بودی در آن، زید انسان نبودی؛ و بر این وجه قیاس کنند بواقی آنچه مغایر آن حقیقت باشد، که ماهیت شیء عبارت است از او، بلکه انسانیت از آن روی که انسانیت فحسب[1] نیست، پس اگر وجود به او منضم شود موجود گردد، یا عدم در اعتبار ذهنی معدوم گردد، و همچنین است حال وحدت، و کثرت، و کلیت، و جزویت؛ پس صادق نشود بر انسانیت یکی از این‌ها الا به امری زاید بر آن. اما آنکه او انسانیت است به‌ذات خود باشد.

واز اینجاست که درست نباشد که گویند: **السواد أسود، والوجود موجود** به‌معنی آنکه سواد در سواد باشد، و وجود در وجود؛ بلکه به‌معنی آنکه: سواد، سواد است، و وجود، وجودست؛ چه سوادیت سواد، و وجودیت وجود به امری زاید نیست[2].

۶. قدم و حدوث زمانی و ذاتی

حدوث پیش جمهور[3]، حصول شیء است بعد از عدم او در زمانی که گذشته باشد و **قدم** پیش ایشان، آنچه مقابل اینست، و به این تفسیر متصور نیست که زمان حادث باشد، و الا وجود مقارن عدم او باشد.

و خواص[4]، اطلاق لفظ حدوث کنند، و به آن احتیاج شیء خواهند به‌غیر او، خواه حاجت شیء به‌غیر دائم باشد، و خواه نباشد، و تعبیر می‌کنند از این حدوث، **به‌حدوث ذاتی**. **و قدمی** که مقابل این حدوث است، صادق نشود الا بر واجب الوجود تنها.

و آنچه تحقیق حدوث ذاتی کند و دلالت بر آن که لفظ حدوث بر او أولی است از اطلاق او بر زمانی، آن است که: در هر دو حدوث، اعتبار بقدم لاوجود بر وجود می‌کنند.

---

۱. فحسب: فقط؛ تنها.
۲. درة‌التاج، ۱۱/۳ ـ ۱۰
۳. جمهور: همه، و مقصود «همه فلاسفه» است.
۴. خواص: مقصود متکلمان یا گروه ویژه‌یی از فیلسوفان‌اند.

و تقدم و تأخر بر معانی بسیار اصلاق می‌کنند، چه شاید هر دو به زمان باشد، چون: پدر، و پسر؛ یا به‌ذات، چون: حرکت دست و حرکت کلید؛ یا به‌طبع، چون: یک، و دو؛ یا به مرتبه، چون: صفت اول و ثانی؛ یا به‌شرف، چون: معلم و متعلم از او[۱].

۷. جسم طبیعی و برخی احکام آن

وجود جسم طبیعی معلوم است از جهت حس، و او یا مرکب است از اجسام مختلفة الطبایع، چون: بدن انسان: یا غیر مرکب از او، چون: هوا. و کیف ما کان[۲]، او قابل انقسام است. و انقسامات ممکن در او: یا حاصل باشد بالفعل، یا غیر حاصل بالفعل، و بر هر دو تقدیر یا متناهی باشد یا غیر متناهی. واین به‌حسب قسمت عقلی است، لکن آنکه جسم در خارج مرکب باشد از اجزایی که قول انقسام نکند، نه به‌فعل و نه به‌فرض، محال است، خواه متناهی باشد، و خواه غیر متناهی. و همچنین آنکه جسم متناهی در خارج مرکب باشد از اجزاء غیر متناهی به‌فعل، خواه هر یکی قابل انقسام فعلی یا فرضی باشند، یا قابل هیچ یک نباشند.

و بطلان اول به‌وجوه بسیار، روشن می‌شود، و من سه را از آن یاد کنم:

یکی آنکه، اگر اجسام ذوات المقادیر متألف باشد از این اجزاء، یا متداخل باشند، یا متداخل نباشند، اگر متداخل شوند هیچ مقدار از آن متألف نشود، و اگر متداخل نشود، هر وسطی از آن میان دو باشد که ملاقی شود بیکی از دو طرف او غیر آن چیز را که ملاقی او شده به‌طرف دیگرش، و منقسم شود فرضاً و هو محال؛ واینکه مرکز محاذی اجزاءِ دایره است، چون ملاقاتین مذکورتین نیست، چه آنچه آن محاذیات متکثره آن متعلق است یکی است و آنچه تماسات به آن متعلق است غیر واحد است، چه تماس آنچه مماس اوست از جهتی برموضع تماس او به آنچه مماس اوست، از جهتی دیگر واقع نگردد.

دوم آنکه، اشیاء چون حرکت کند، و در اواجزاء لایتجزا باشد، مادام که جزوی از حیز[۳] خود برون نرود، در حیز مجاور خود نه افتد، پس چون دایره طوق، جز وی حرکت کند: از دایره قطب یا حرکت نکند، یا بیش از جزوی حرکت کند، یا جزوی یا کم از جزوی. اگر هیچ حرکت نکند از دایره قطب؛ با آنکه دائره طوق اضعاف اوست، مرار بسیار[۴] واجب بودی که سکون دایره قطب بدیدندی؛ رؤیتی اتم از رؤیت حرکت او، و این چنین نیست،

---

۱. درةالتاج، ۳/ ۳۰ـ ۲۹، چاپ مشکوة.
۲. هر طور که باشد؛ به هر حال.
۳. حیز بر وزن خیر: مکان طبیعی هر جسم.
۴. مرار...: دفعات بیشمار.

چه: ما او را مستمرالحرکه می‌یابیم، بی‌آنکه در او سکونی بیابیم اصلا. واگر از جزوی یا مثل آن حرکت کند، **دایره‌قطبی** بیشر از طوقی تمام شود، پس لابد باشد که از دائره قطب اقل از جزوی حرکت کند، و مالاینقسم منقسم شود.

سیم آنکه: شکل مربع واجب است که قطر او که مرکز او را قطع کند، بدو مثلث متساوی اطول باشد از هر یکی از اضلاع او، پس اگر مرکب باشد از اجزاء لایتجزا واجب باشد، که قطر مساوی ضلع باشد، و آن ممتنع است. و صحت این به تأمل و اعتبار ظاهر شود[1].

۱. درةالتاج، ۲/۴ ـ ۱، چاپ مشکوة.

فصل بیست و هشتم

قطب‌الدین رازی

(۷۶۶ ـ ۶۹۲ هـ.ق.)

علامه بزرگ قطب‌الدین محمدبن محمد بـویهی رازی، اصـلا از مـردم ورامـین ری است[1]. نسب او به یک روایت بشاهان آل‌بویه و به‌قولی به شیخ‌ابوجعفر صـدوق یـعنی: محمدبن بابویه (درگذشته ۳۸۱ هـ.ق.) می‌رسد[2].

بیشتر مترجمان که از او یاد کرده‌اند و یا شرح حیات او را نوشته‌اند، در بزرگ داشت و تعظیم وی عبارات اغراق‌آمیز نوشته‌اند، نمونه را سبکی می‌گوید:

«... در معقولات پیشوای حکمت دانان است، و نام و آوازه او در بسیط زمین رفته است؛ او در سال ۷۶۳ هجری وارد دمشـق شـد و مـا او را در مـنطق و حکـمت بسـیار دانایافتیم، و در تفسیر و معانی و بیان اطلاع وسیعی اطلاع وسیعی داشت[3].»

از زندگانی و روزهای نخستین حیات قطب رازی آگاهی معتبری ندرایم. ولی چون سبکی عمر او را ۷۴ سال یاد می‌کند و تاریخ وفاتش نیز به‌دقت تمام معلوم است، می‌توان

---

۱. خوانساری روضات‌الجنات، ۵۰۷. معروف شده است که «قطب‌الدین رازی» را «قطب تحتانی» می‌گویند، و علت آن وجود قطب‌الدین دیگری بوده در مدرسه «ظاهریه» که در فسمت بالای مدرسه حجره داشته است، و برای تمیز میان دو قطب، این عنوان را به فیلسوف ما داده‌اند. (← ، سیوطی: بغیة‌الوعاة، ۳۸۹؛ ابن‌العماد: شذرات الذهب، ۲۰۷/۶، چاپ بیروت).

۲. آشتیانی، اقبال: تاریخ مغول، ۵۱۱.

۳. سبکی: طبقات الشافعیة، ۲۰۷/۹، چـاپ مـصر؛ ابـن‌العـماد: شذرات الذهب، ۲۰۷/۶ «...امـام مـبرز فـی المعقولات، اشتهراسمه و بعد صیته. ورددمشق سنة ثلاث وستین وسبعمأئة. وبحثنا معه فوجدناه اماماً فی المنطق والحکمة عارفاً بالتفسیر والمعانی والبیان...»

تولد او را بسال ۶۹۲ هجری دانست. از استادان او جمال‌الدین علامه حلی (در گذشته ۷۲۶ ه. ق.) و عضدالدین ایجی (در گذشته ۷۵۶ ه. ق.) صاحب کتاب مواقف را می توان نام برد.

از شاگردان بزرگ او یکی عاملی معروف به شهیداول است، که در اواخر شعبان سال ۷۶۴ به‌خدمت قطب رازی رسیده، و در امل‌الآمل از او چنین یاد می‌کند که:

«...او دریایی است که ژرفای آن پیدا نیست، و بی‌شک مذهب امامیه دارد، و من او را دیدم که بدین مذهب تصریح می‌کرد[1]». اما سبکی و ابن‌العماد او را شافعی می‌دانند و اطمینان به قول ایندو بیشتر است[2].

قطب رازی پس از تکمیل معلومات خود در خدمت ابوسعید و خواجه غیاث‌الدین داخل گردید، و مدتی پس از آنکه بساط این شاه و وزیر برافتاد، چنانکه گفتیم، به شام رفت و در دمشق اقامت گزید، و به‌تعلیم و مباحثه با دانشمندان آن دیار پرداخت. همچنین گفته‌اند که قطب‌الدین از تاج‌الدین سبکی (درگذشته ۷۷۱ ه. ق.) درباره حدیث «کل مولود یولد علی الفطرة = هر نوزاد با نهادی پاک و ساده زاده می‌شود...» سؤال کرده، سبکی سؤال را جواب گفته، لیکن قطب این جواب را رد و نقض کرده و در تحقیق مبالغه نموده و دادسخن داده است، این بار سبکی او را جواب دیگری نوشته، و حرمت زبان خویش نگاه نداشته و او را به نفهمیدن مقاصد شرع نسبت داده است[3].

وفات قطب رازی به‌اتفاق مترجمان در ذی‌القعده سال ۷۶۶ هجری واقع شده و او را در پایین قاسیون به‌خاک سپردند.

قطب‌الدین از مال و ثروت نیز بی بهره نبوده است.[4]

۲. **آثار قطب‌الدین رازی**، آثار فیلسوف ما گوناگون و همه سودمند و در خور دقت و توجه است، برجسته‌ترین آن آثار عبارتست از:

۱. **شرح شمسیه**، موسوم به **تحریر القواعد المنطقیة**، که اصل آن از نجم‌الدین عمر بن علی قزوینی معروف به کاتبی است؛ این شخص غیر از کاتبی دبیران است که در سال ۶۷۵

---

۱. خوانساری: روضات الجنات، ۵۰۷، چاپ ایران.

۲. «...کان شافعیاً اماماً فی علوم المعقول...» (ابن العماد: شذرات، ۲۰۷/۶؛ سبکی: طبقات ۲۷۴/۹.

۳. ایضاً، روضات الجنات، ۵۰۷، چاپ ایران.

۴. ابن العماد: شذرات الذهب، ۲۰۷/۶ «...توفی فی ذی القعدة سنه‌ست و ستین وسبعمائة ودفن به‌سفح قاسیون؛ وله مال وثروة».

در گذشته، و استاد علامه حلی بوده است[۱].

قطب‌الدین این کتاب را به‌نام خواجه غیاث‌الدین محمد رشیدی کرده است. این کتاب در مصر و ایران چندین بار چاپ شده، و همواره به‌عنوان یکی از بهترین متون منطقی میان طالبان این فن دست به‌دست می‌گردد.

۲. **لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار**، این کتاب را هم که به‌شرح مطالع معروف است بنام خواجه غیاث‌الدین تألیف کرده، اصل این کتاب از آن سراج‌الدین محمودبن ابی‌بکر ارموی[۲] (تولد ۵۹۴ـوفات ۶۸۲) است که از دانشمندان معروف فقه و اصول و منطق بوده، و در موصل و بلاد روم ساکن بوده است. این کتاب نیز در نجف و ایران میان طالبان علم معروف است.

۳. **شرح الحاوی**، در حکمت[۳].

۴. **شرح الاشارات**، در فلسفه، که اصل آن از ابوعلی بن‌سینا (در گذشته ۴۲۸ هـ.ق.) است.

۵. **بحر الاصداف**، و آن حاشیه‌یی است که بر تفسیر کشاف زمخشری نوشته است[۴].

۶. **شرح قواعد الاحکام**، در فقه، اصل آن از استادش علامه حلی است.

۷. **المحاکمات بین شارحی الاشارات**، مشهورترین و مهم‌ترین اثر قطب‌الدین رازی ــ در فلسفه ــ این کتاب است و در آن میان خواجه طوسی و امام فخر رازی که در هر دو اشارات ابن‌سینا را شرح کرده‌اند، محاکمه کرده است؛ و این کتاب بسیار معروف سودمند است.

در دائرةالمعارف اسلام در ذیل شرح حال قطب‌الدین شیرازی می‌نویسد که او قطب‌الدین رازی را برانگیخت تا میان دو شارح اشارات محاکمه کند[۵]. مأخذ این قول معلوم نیست، و هیچیک از اصحاب ترجمه در این باب سخنی نگفته‌اند، چه از لحاظ تاریخی هم اشکال دارد.

بمناسبت همین کتاب قطب‌الدین رازی را «صاحب محاکمات» می‌گویند.

---

۱. قمی، عباس: الکنی والالقاب، ۳/۸ـ۵۷. این مطلب محل تأمل است، وشرح آن را در سیر فلسفه در ایران خواهیم آورد.

۲. برای شرح احوال آثار او بنگرید به سبکی: طبقات الشافعیه، ۳۷۱/۸؛ و حاجی خلیفه: کشف‌الظنون، ۲۶۱/۱، چاپ ترکیه.

۳. ۴. نعمه، عبدالله، فلاسفة الشیعه، ۴۷۱، چاپ بیروت.

۴. خوانساری: روضات الجنات، ۵۰۸، چاپ ایران.

۵. دائرةالمعارف اسلام، ۵/۲ـ۱۲۳۳، چاپ اول.

* * *

آیا قطب‌الدین رازی افکار تازه‌یی جز آنچه مشائیان یونان و اسلام گفته‌اند، داشته یا نه؟ چیزی نمی‌دانیم. همین اندازه از آثار وی بر می‌آید که او نیز مانند دیگر فیلسوفان ایرانی از پیروان حکمت ابوعلی سینا و به‌عبارت درست ارسطو و فلوطین بوده، و عقاید معتبر و تازه قابل ذکری نداشت است. و چون این مطالب را در فلسفه فارابی و ابن‌سینا به‌تفصیل یاد کرده‌ایم، اینجا نیازی به‌تکرار نیست. طالبان می‌توانند به کتابهای او به‌ویژه «محاکمات» و «شرح شمسیه» بنگرند که از کتابهای دیگر او مشهورتر است. از آنچه در لابلای کتابهای ترجمه دیده می‌شود، بر می‌آید که قطب‌الدین مردی بسیار هوشمند و نکته سنج بوده، و همواره دنبال حکمت و فلسفه بوده، و چون بیشتر، به‌معانی توجه داشت، گاهی به لغزش‌هایی که در نگارش‌های تازی او به‌چشم می‌خورد و معاصرانش آنرا «پیراهن عثمان» می‌کرده‌اند، بی اعتناء بوده است. سیوطی می‌گوید: «شیخ ما کافیجی گفت که: سید و قطب تحتانی هرگز علم عربیت را نچشیده‌اند بلکه دو تن حکیم بودند[1]!» به‌نظر نگارنده، مرحوم کافیجی «نعل وارونه» زده است، زیرا چیره‌دستی قطب رازی در خرده کاری‌های زبان تازی از همه آثار او پیداست؛ فیلسوف دنبال حکمت می‌رود و مقامه‌نویس نیست که معانی را رها کند و دنبال سجع و لفظ بگردد. کافیجی بهانه‌یی نیافته و عیبی تراشیده که قطب‌الدین حکیم را نقض کند تا بلکه مقام فقاهتی و نحوی خود را بالا ببرد.

---

۱. ابن‌العماد: شذرات الذهب، ۲۰۷/۶ «قال‌السیوطی: قال شیخنا الکافیجی: السید والقطب التحتانی لم یذوقا علم العربیة بل کانا حکیمین.» امّا سیّد را در این عبارت نشناختم!

فصل بیست و نهم

نصیرالدین کاشانی

(درگذشته ۷۵۵ هـ.ق.)

نصیرالدین علی بن محمد علی کاشانی، معروف به حلی در کاشان از مادر زاد، و در شهر حله قامت برکشید و زیست، و در نجف بسال ۷۵۵[۱] یا ۷۷۵[۲] هجری وفات یافت.

کاشانی یکی از بزرگان حکمت و کلام و فقه است که معاصر جمال‌الدین علامه حلی (درگذشته ۷۲۶ هـ.ق)، و قطب‌الدین رازی (درگذشته ۷۶۶ هـ.ق.) بوده است.

گروهی از ارباب ترجمه و بزرگان حکمت و دین او را به دقت طبع و جودت فهم، ستوده‌اند و گفته‌اند که: «کاشانی بر حکیمان روزگار خویش برتری یافت، و همه فقیهان و معاصرانش به فضیلت او را اذعان کردند، و روزگاری در بغداد و حله مشغول افاده علوم حکمتی و یقینی و معارف دینی بوده[۳].»

از زندگانی و افکار او آگاهی زیاد نداریم. همین اندازه می‌دانیم که با کمال اطلاع از فلسفه چندان یقین و دلبستگی به آن نداشت، و باور نمی‌توانست کرد که این علم بتواند مشتغلان خویش را به حقیقت مطلوب راه نماید. صاحب کتاب منبع‌الانوار سیدحیدر آملی گوید:

«...از دانای کامل و حکیم فاضل نصیرالدین کاشانی شنیدم که گفت: غایت آنچه من

---

۱. خوانساری: روضات الجنات، ۴۱۷، چاپ ایران.

۲. امین، محسن: تأسیس الشیعة، ۴۰۰.

۳. شوشتری: مجالس المؤمنین، ۲۱۱/۲، چاپ اسلامیه.

در هشتاد سال عمرم یادگرفتم اینست که این جهان نیازمند آفریدگاری است، و با این همه یقین پیرزنان کوفه از یقین من بیشتر است. پس شما را بر کارهای نیک وصیت می‌کنم، بکوشید تا از راه و روش امامان و پیشوایان معصوم دور نشوید، زیرا هر چه جز راه آنهاست هوی و وسوسه است، و سرانجام آن حسرت و پشیمانی است؛ و توفیق همه از خداست[۱].»

بیشتر تألیفات کاشانی به‌صورت حواشی و تعلیقات است، که از آنجمله است:

۱. حاشیه بر **شرح تجرید فاضل اصفهانی**، در کلام؛ که در آن از اعتراضات اصفهانی بر خواجه طوسی جواب گفته واغلب اعتراض‌های او را بی‌پایه و سست دانسته است.

۲. **شرح طوالع** اثر بیضاوی،

۳. **حاشیة الشمسیة فی المنطق**، که در واقع بیشتر آن، اعتراضاتی است که بر مندرجات کتاب شمسیه نوشته است؛ که بعداً سید شریف جرجانی آن اعتراضات را رد کرده است، و حاشیه‌یی دیگر بر شمسیه نوشته است.

۴. تعلیقاتی بر حواشی شرح‌اشارات که اصل کتاب از ابوعلی بن‌سینا است.

۵. رساله دیگری هم از او یاد کرده‌اند که در آن بربیست مسأله از مسائل طهارت بر کتاب القواعد علامه حلی رد نوشته است.

کاشانی شاگردان بزرگی داشته که بزرگترین آنها «سید حیدربن علی عبیدی حسینی آملی» متأله معروف است که از بزرگان دانش‌های باطن و ظاهر است، و آثار متعدد دارد[۲].

---

۱. نعمه، عبدالله: فلاسفه‌الشیعه، ۳۱۵، چاپ بیروت.

۲. برای اطّلاعِ بیشتر درباره کاشانی طالبان می‌توانند به امین، محسن: تأسیس الشیعه ۴۰۰، وقمی، عباس: الکنی والالقاب، ۲۱۰/۳؛ سفینة‌البحار، ۵۹۳/۲ نگاه کنند.

فصل سی‌ام

غیاث‌الدین کاشانی

(درگذشته ۸۳۲ هـ. ق.)

جمشیدبن مسعود بن محمود کاشانی، معروف به غیاث‌الدین کاشانی بزرگترین دانشمندی است که در سده نهم به حکمت و ریاضیّات و نجوم شهرت یافته است.

کاشانی همچنانکه از نام او پیداست در کاشان از مادر زاده، و در همانجا، کسب دانش کرده، آنگاه به‌دعوت اولغ بیک که از جانب معین‌الدین سلطانشاه در سمرقند حکمروایی داشته، بدان شهر رفته است؛ و در همین سمرقند بیشتر آثار نفیس و عالمانه خود را نوشته است.

محققان و علمای ریاضی اروپا که درباره غیاث‌الدین بیشتر از ما پژوهش کرده‌اند، اغلب بر این عقیده‌اند که مسلمین در روزگار کاشانی از نظر علوم ریاضی پیشرفته‌تر از اروپاییان بوده‌اند، به‌ویژه در به‌کاربردن نظام اعشاری وکسری که براستی معرفت مسلمانان کاملتر و تمام‌تر بوده است[۱].

غیاث‌الدین از کسانی است که اولغ بیک (درگذشته ۸۵۳ هـ. ق.) را در تشویق دانشمندان به‌علم ریاضی یاری بسیار کرده، و او خود یکی از سه تنی است که در رصد سمرقند و بنای آن بیش از همه اولغ بیک را مدد داده‌اند. آن سه تن عبارتند از: ۱. همین غیاث‌الدین کاشانی؛ ۲. صلاح‌الدین موسی معروف به قاضی‌زاده رومی (درگذشته حدود ۸۴۰ هـ. ق.) و علامه بزرگ ملاعلی قوشچی (درگذشته ۸۷۹ هـ. ق).

---

۱. قدر طوقان: تراث العرب العلمی، ۴۰۲ و ۴۰۴.

لیکن بدبختانه پیش از آغاز رصد، کاشانی در گذشته، قاضی‌زاده نیز پیش از اتمام رصد دارفانی را وداع گفته، در نتیجه تکمیل و اتمام آنرا قوشچی خود تنها بعهده گرفته است.

این رصدخانه، یعنی رصدخانه سمرقند یکی از عجایب آن روزگار بوده، زیرا دارایِ ادوات عظیم، و آلات دقیق بوده است.

شهرت کاشانی، به‌ویژه، وقتی زیاد گشت، که توانست کسوف‌هایی را که در سالهای ۸۰۹ و ۸۱۰ و ۸۱۱ هجری قمری اتفاق افتاد رصد کند.

کاشانی تألیف‌هایِ متعددی به‌دوزبان فارسی و تازی دارد، که همه در نوع خود نفیس و برخی از آنها بی‌نظیر است. از آثار فارسی او دو کتاب اهمیت زیاد دارد:

۱. **کتاب زیج‌الخاقانی فی تکمیل‌الایلخانی**، که در آن **زیج ایلخانی** خواجه طوسی را تصحیح کرده، و جداول نجومیی را که دانشمندان رصدخانه مراغه تحت نظارت خواجه نصیرالدین طوسی وضع کرده بودند اصلاح و مدون کرد. و در تحکیم مبانی آن جداول برهانهای ریاضی و دلایل فلکی بیشتر ایراد کرد، که در زیج‌های پیش از آن سابقه نداشته است.

مؤلف این کتاب را به اولغ بیک اهداء کرد.

۲. **جام جمشید**، که طهرانی نیز در **ذریعه** از آن نام برده است.[1]

و از مؤلفات دیگر مؤلف به‌زبان تازی چند کتاب قابل ذکر است:

۱. **الابعاد والاجرام**، که آغاز آن ایسنت: «الحمدللّه‌الذی رفع السماء بـغیر عـمد...»[2]، نسخه‌یی از این کتاب در میان کتابهای موقوفه مدرسه «فاضل خان» در مشهد موجود است که در سال ۸۵۹ یعنی پس از فوت مؤلف نویسانده شده است.[3]

۲. زیج‌التسهیلات، که طهرانی، طوقان از آن نام برده‌اند؛ کتابیست که از به‌کاربردن ابزاری به‌نام طبق المناطق بحث می‌کند، که **کاشانی** آنرا برای رصدخانه سمرقند درست کرده بوده است. به‌وسیله این آلت تقویم کواکب و شناخت عرض آن‌ها و دریافت بعدشان در کسوف و خسوف امکان‌پذیر بوده است.

۴. رساله **سلم‌السماء**، که در ابعاد اجسام و اجرام آسمانی بحث می‌کند.

۵. **رسالةالمحیطیة**، که طهرانی و طوقان هر دو از آن نام برده‌اند، رساله‌یی است بسیار

---

۱. تهرانی، الذریعه، ۷۲/۱.

۲. نعمه، عبدالله: فلاسفة الشیعه، ۲۳۴، چاپ بیروت.

۳. قدری طوقان: تراث العرب العلمی، ۴۰۸.

نادر و نفیس در کیفیت تعیین نسبت محیط دایره به‌قطر آن، که در تعیین نسبت مزبور بدرجات زیادی به حقیقت نزدیک شده است.[۱] در این رساله است که کاشانی مقدار «پی» را با دِقّتی بیسابقه حساب کرده است، و آن را به صورتِ اَعشاری بیان نموده است.

۶. **رسالةالجیب والوتر**، در هندسه، کاشانی در کتاب دیگر خود یعنی مفتاح الحساب از این رساله یاد می‌کند و می‌گوید: تعیین و تحدید جیب و وتر از اموری است که گذشتگان از فهم آن چنانکه باید، عاجز بوده‌اند؛ چنانکه صاحب مجسطی گفته است: «این موضوع سخت دشوار است و هنوز من بتحصیل آن راه نیافته‌ام»

۷. **مفتاح الحساب**، که طوقان و طهرانی هر دو از آن نام برده‌اند. حاجی خلیفه در وصف این کتاب گوید: کاشانی در این کتاب به‌غایت حقایق اعمال هندسی رسیده و در آن بسیاری از قوانین علم حساب را استنباط کرده است. این کتاب یک مقدمه و پنج مقاله دارد، مقاله نخستین در حساب صحیح؛ مقاله دوم در حساب کسور؛ مقاله سوم در حساب منجمان؛ مقاله چهارم در مساحت؛ مقاله پنجم در استخراج مجهولات. این کتاب، کتابی مفید است و با این جمله آغاز می‌گردد:

«الحمدالله الذی توحد بابداع الاحاد..»، مؤلف این کتاب را برای اولغ بیک تألیف کرده است. بعدها کاشانی این کتاب را مختصر کرد و تخلیص المفتاح نامید، و برخی از دانشمندان همین تلخیص را شرح کرده‌اند.[۲]

۸. **استخراج جیب درجه واحده**، که در ذیل مفتاح‌الحساب چاپ شده است.

بیشتر خاورشناسان وفات کاشانی را بسال ۱۴۲۴ یا ۱۴۳۷ میلادی ذکر کرده‌اند، ولیکن «طهرانی» وفات او را بسال ۸۳۲ هـ.ق. ضبط کرده است.

---

۱. حاجی خلیفه: کشف‌الظنون، ۲ / ۴۷۹، چاپ ترکیه.

۲. طهرانی: الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۸۲/۱.

مرا به تجربه به معلوم شد در آخـر سـال
که قدر مرد به علم است و قدر علم بمال.

فصل سی و یکم

جلال‌الدین دوانی

(۹۰۸ـ۸۳۰ هـ.ق.)

جلال‌الدین محمد بن اسعد دوانی، که در دوان از دیه‌های کازرون بسال ۸۳۰ هجری از مادر زاده، نسبتش به محمد بن ابـی‌بکر مـی‌رسد، و یکـی از بـزرگترین و پـرکارترین دانشمندان سده نهم و اوایل سده دهم است. پدرش قاضی کازرون بود، و کازرونی بخش اول عمر خود را در آنجا گذرانید و در مدرسه دارالایتام به دانش اندوزی و دانش‌آموزی پرداخت.

دوانی در شیراز پیش ملا محیی‌الدین انصاری از نوادگان سعدبن عباده انصاری درس خوانده، سپس معلومات خود را پیش همام‌الدین صاحب شرح طوالع تکـمیل کـرد، و در علوم حکمتی و دینی مهارت یافت؛ و از پیش عربیت را پیش پدر خود بسزا خوانده بود، و بدربار امیرحسن آق‌قویونلو و یعقوب میرزا راه داشت.

دوانی در بزرگداشت و احترام دانشمندان و قراءت آثار آنها اهتمام زیـاد داشت، و همین احترام باعث شد که از امثال سیدشریف جرجـانی (در گـذشته ۸۱۶ هـ.ق.) کـه در حکمت و منطق و دیگر علوم شهرت عظیم دارند، در زمان نقل افکار و سـخنانشان، بـه احترام و تقدیر یاد کند.

او از کسانی است که دانشمندان به‌کتابهای فلسفی و کلامی، به‌ویژه، حاشیه قدیم و جدید او بر شرح تجرید توجه زیاد داشته‌اند و بر آندو تعلیقه یا شرح نوشته‌اند.

همچنین میان او و امیر صدرالدین دشتکی مناظره‌ها و بحث‌هایی در باب مسائلی از حکمت و کلام جاری بود، این مناظرات سخت و تند بود تا به‌جایی رسید که دشتکی بیشتر آثار و تألیفات دوانی را مورد رد و نقض قرار داد.

دوانی را شاگردان چندی است، که پیش او درس خوانده‌اند؛ که بیشتر آنها در حکمت و کلام از بزرگان‌اند که از آن‌جمله این اشخاص را نام می‌توان برد: جمال‌الدین محمد استر آبادی؛ امیرحسین یزدی؛ شارح کتاب الهدایه خواجه جمال‌الدین محمود شیرازی؛ کمال‌الدین حسین آری؛ شیخ منصور باغنوتی.

این جماعت بر حاشیه قدیم و جدید استاد خود تعلیق کرده‌اند [1]

برخی از اصحاب ترجمه گفته‌اند دوانی در آغاز کار سنی مذهب بود، و در اصول عقاید، طریقت اشعری داشت، سپس به مذهب شیعه امامیه گروید، و پس از این واقعه کتاب معروف خود را که **نورالهدایة** نامیده است، نوشت و در آن تشیع خویش را آشکار ساخت [2].

دوانی مدتی نیز قضاء پارس را داشت، و نیز نوشته‌اند که به بلاد عرب نیز رفته است. دوانی مال زیادی بیندوخت، و بسبب همین امر نیز مردم در بزرگ داشت و احترام او می‌کوشیدند.

فیلسوف ما بر این بود که مال از اسباب ترویج علم و تحصیل کمال است، و در این شعر هم که از او نقل کرده‌اند به عقیده خود اشارت کرده است:

مرا به تجربه معلوم شد در آخر حال ‌ ‌ که‌قدر مرد به‌علم‌است و قدر علم‌بمال [3]

دوانی به فارسی و تازی هر دو شعر می‌گفته است. از اشعار تازی او یکی اینست:

انـی لاشکـو خـطوباً لا اعـینها ‌ ‌ لیبرا الناس من عذری و من عـذلی
کالشمع یـبکی فـلایدری أعـبرته ‌ ‌ من حرقة النار أم من فرقة العسـل [4]

---

۱. بهائی، شیخ: کشکول، ۳۵۳؛ و خوانساری: روضات الجنات، ۵۶۲

۲. شوشتری، نورالله: مجالس المؤمنین ۲۲۵/۲؛ چاپ اسلامیه؛ و خوانساری، روضات الجنات، همان صفحه.

۳. بسنجید با این سخن ابشیهی در المستطرف، ۱ / ۴۵، چاپ مصر، ۱۳۷۹ ه.ق. که گوید «اوصی بعض الحکماء و لدهُ فقال: یابنی علیک بطلب العلم و جمع المال. فان الناس طائفتان: خاصة و عامة. فالخاصة تکرمک للعلم و العامّةُ تکرمک للمال.»

۴. نعمه، عبدالله: فلاسفة‌الشیعة ۳۹۲، چاپ بیروت. ترجمهٔ ابیات اینست که: بیگمان من شکایت از

ادامه پاورقی در صفحه بعد

چنانکه پیش از این گفتیم: دوانی مردی پرکار بود، و از این رو بیش از ۳۰ تألیف در فلسفه و منطق و کلام بدو نسبت داده‌اند، و برجسته‌ترین آنها بقرار زیر است:

۱. **رسالة فی اثبات الواجب؛**

۲. **الحاشیه القدیمة فی شرح التجرید؛**

۳. **الحاشیةالجدیدة فی شرح التجرید؛**

۴. **شرح هیاکل النور**، در حکمت، که اصل کتاب از سهروردی مقتول است؛

۵. **حاشیه بر تهذیب المنطق؛**

۶. **حاشیه بر شرح المطالع فی المنطق؛**

۷. **حاشیه بر شرح العضدی**

۸. **حاشیه کتاب المحاکمات للجرجانی؛**

۹. **حاشیه بر حکمةالعین؛**

۱۰. **انموذج العلوم؛**

۱۱. **رسالة فی تعریف علم الکلام؛**

۱۲. **حاشیه برچغمینی در هیأت؛**

۱۳. **حاشیه بر شرح شمسیه در منطق**، که در مصر با حواشی دیگری از دیگر شارحان چاپ شده است.

۱۴. **شرح خطبةالطوالع،**

۱۵. **شرح «الرسالةالنصیریة فی الکلام» تألیف خواجه طوسی؛**

۱۶. **التصوف و العرفان**، بزبان پارسی؛

۱۷. **الرسالةالقلمیه؛**

۱۸. **اخلاق جلالی**، دوانی این کتاب را حدود ۸۸۰ هجری به‌تقلید از اخلاق ناصری خواجه و به‌سبک کلیله و دمنه نوشته است. عمده مطالب این کتاب که نام اصل آن لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق است در تهذیب اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن می‌باشد. چنانکه در مقدمه کتاب هم آمده مؤلف این کتاب را به‌خواهش سلطان خلیل پسر حسن

ادامه پاورقی از صفحه قبل

سختی‌هایی می‌کنم که آنها را بر نمی‌تابم تا اینکه مردم را از عذر آوردن خود و شماتتِ ایشان برهانم مانند شمع که می‌گرید ولی دریافته نمی‌شود که اشگ او از گرمیِ آتش است یا از جدایی عَسَل.

بیک از امیران آق‌قویونلو تألیف کرده است.[۱]

۱۹. **رساله فی‌الجبر والاختیار**، که آنرا **خلق‌الاعمال** نیز گویند؛

۲۰. **رسالة فی خواص الحروف**؛

۲۱. **رسالة فی التوحید**؛

۲۲. **رساله نورالهدایه**، که در آن تشیع خویش را علناً بیان داشته است؛

۲۳. **رسالة‌الجفر**.

همچنین دوانی برخی از سوره‌ها و آیات قرآن را تفسیر کرد، که از جمله یکی تفسیر سوره **اخلاص** و تفسیر آیه «کلوا واشربو اولاتسرفوا..» از سوره أعراف، است که نسخه‌یی از آن در **کتابخانه مشهد** موجود است.

۲۴. **رسالة فی افعال الله**، که از تألیف آن به‌سال ۹۰۳ فارغ گشت.

۲۵. **رسالة فی حل جذر الاصم**، که آنرا **حل مغالطة الجذر الاصم** نیز گویند. در این موضوع و حل این اشکال چند تن از دانشمندان کتاب نوشته‌اند، و این مسأله معرکه آراء فضلاء قرار گرفته است. از رسالاتی که در این باره نوشته‌اند یکی حیرة‌الفضلاء شمس‌الدین محمد خفری شیرازی (درگذشته ۹۶۰ هـ.ق.) است، دو دیگر رساله همین دوانی.

دوانی در طبیعیات نیز مایه و آگاهی داشت، و در این راه برتجربه و آزمایش، اعتماد می‌کرده است، در کتاب انموذج العلوم می‌گوید: «اینکه مغناطیس آهن را جذب می‌کند، بسبب مزاجی متشابه است که بنسبت اعداد متحابه در آندو وجود دارد، که مزاج یکی از آندو کمتر است و مزاج دیگری بیشتر.»[۲]

وفات او را به‌سال ۹۰۲ و ۹۰۸ هر دو نوشته‌اند[۳]، و دومی درست‌تر است.[۴]

دَوّانی شعرِ نسبة لطیف می‌سروده و «فانی» تخلُّص می‌کرده است.

صاحب **مجالس المؤمنین** و دیگران دو رباعی دیگر ـ جز شعری که در بالاذکر شد ـ از او یاد کرده‌اند که یکی قابل ذکر است، و آن اینست:

رو رخت طلب بساقی کوثر کش   وز کوثر کثرت می وحدت در کش
«لایظمأ اصلا ابداً شاربها[۵]»   رمزی‌است دراین می ارتوانی در کش

۱. دوانی: مقدمه اخلاق جلالی، ۷، چاپ هند، ۱۳۵۱ هـ.ق.؛ و کاتبی، حسینقلی: تاریخ مختصر نثر فارسی، ۷۸، تهران، ۱۳۳۷ هـ.ش.؛ و شوشتری، نورالله: مجالس المؤمنین، ۲۲۷/۲، چاپ اسلامیه.

۲. بهائی، شیخ: کشکول، ۳۵۳.

۳. خوانساری روضات الجنات، ۱۶۴، تهران.

۴. شوشتری، نورالله: مجالس المؤمنین، ۲۲۵/۲، چ اسلامیه.

۵. یعنی: نوشنده آن اصلا و ابداً تشنگی نیابد.

وی غزل هم خوب می‌گفته، و هدایت[۱] غزل عارفانه زیر را از او می‌نویسد:

از تو تا مقصود، چندان منزلی در پیش نیست
یک قدم برهر دو عالم نه که گامی بیش نیست
معنی درویشی از خواهی کمال نیستی است
هر که را هستی خود باقی است او درویش نیست
بندگی عشق کن وزکفر و دین آزاد باش
کز جدال آسوده‌شد هر کس که او راکیش نیست

و نیز همو شرحی عارفانه و دلپذیر بر این غزل حافظ نوشته است:

در همه دیر مغان نیست چو من شیدایی   خرقه جایی گروباده و دفتر جایی[۲]

* * *

دوانی در فلسفه شاگردانی چند داشته که یکی از مشهورترین آنان: خواجه ارجاسب امیدی تهرانی رازی (درگذشته ۹۲۵ ه‍.ق.) است. وی چنانکه می‌دانید در شاعری نیز چیره بوده، و در سخن مقبول معاصران. این قطعه در مناعت از او مشهور است:

برآن سرم که اگر همتم کند یاری   ز بار منت دونان کنم سبکباری
اگر به کنج قناعت زتشنگی میرم   به نیم قطره نجویم ز هیچکس یاری...
سری که پر بود از بار آرزو و هوس   اگر تهی نکنم آورد نگونساری
مرا زنان جو خویش چهره‌کاهی به   که از شراب حریفان سفله گلناری
در این رباط دو درمشتری اهل هنر   چو نیست غیر فرومایگان بازاری
اگر به گرگ دهد همچو یوسفم زآن به   که‌ناکسی کندم‌در جهان خریداری...[۳]

---

۱. هدایت، رضاقلی‌خان: ریاض‌العارفین، ۳۳۰، چاپ ۱۳۱۶ ش تهران.

۲. شوشتری، نورالله: مجالس المؤمنین ۲۲۶/۲، چاپ اسلامیه؛ دیوان حافظ، ص ۳۴۹ چاپ قزوینی، و حاشیه آن.

۳. آذر بیگدلی، آتشکده آذر، ۲۰۱ ـ ۲۰۰، چاپ هند، ۱۲۷۷ ه‍.ق.

فصل سی و دوم

بخش اول:

مقدمه

وضع حکمت و فلسفه در روزگار صفویان و پس از آن

ترکتازی و حمله خانمانسوز مغولان چنگیزی و قتل و غارتهایی که بدست آنان در این مرز و بوم صورت گرفت و عالمان و فاضلانی که در آن هنگامه بـه‌قتل رسـیدند و کتابخانه‌ها و مدارسی که از میان رفت با آن ترقی و قوتی که تمدن ایرانی مقارن استیلای مغول داشت تا مدتی نمی‌توانست مشهود باشد زیراکه آن تمدن با عظمت و قدرت، بزودی و سرعت از میان نمی‌رفت، و تیشه‌هایی که به‌دست مغول به ریشه این درخت تنومند وارد آمد به‌علت کهن سالی و شگرفی جثه، قادر نبود که بیک آن کار آنرا بسازد؛ اگر چه ایـن درخت تنومند ضربت می‌خورد و مقاومت می‌کرد، لیکن روزبه‌روز نـحیف‌تر و عـلیل‌تر می‌گردید. استیلای خونخواری چون امیر تیمور گورگانی و هرج و مرج عجیبی که پس از وی تا پیدا شدن صفویان در ایران پدیدار شـد، تـدریجاً ایـن درخت را از پـا درآورد، و موقعی‌که صفویه دولتی عظیم و متحدد در ایران تشکیل دادند، علم و حکـمت و ادب در این کشور در حال جان سپردن بود، و آخرین شاعر بزرگ فارسی زبان، که یکی از آخرین عالمان جامع عهد خود نیز بوده، یعنی: مولانا عبدالرحـمن جـامی در سـال ۸۹۸ یـعنی نزدیک به هشت سال پیش از تشکیل دولت صفوی جان سپرده بود.

آثار حمله مغول و اسـتیلا و سـتمگریهای تـیمورلنگ (در گـذشته ۸۰۷ ه.ق.) در

انحطاط و تنزل علمی وادبی ایران در عهد صفویه کاملا ظاهر شده و بدبختی بزرگتر اینکه پادشاهان صفوی هم که به تشکیل دولت معتبری نایل آمده، و وحدت ملی ایران را براساس دینی ایجاد و در خارج نیز تا حدودی برای ایران شأن و اعتباری فوق‌العاده تحصیل کرده‌اند، به‌علت قلندر منشی و فرقه‌سازی و ترویج تعصب مذهبی شدید و حشر و نشر با فقیهان کوتاه نظر خشک مغز، جز در تشویق همین طبقه از مردم، در تشویق کسی نکوشیده‌اند، بلکه با علوم عقلی و حکمت به اغوای همین فقیهان قشری به‌مخالفت برخاسته‌اند، وبرخی از ایشان به آزار حکیمان پرداخته و در پاره‌یی از مدارس تدریس حکمت و فلسفه را ممنوع کرده‌اند.

این پادشاهان از فهم شعر درست و لطیف جز آنچه در مناقب یامراثی امامان گفته شده باشد، بکلی بی‌نصیب بودند و فقط به‌شعرایی صله می‌دادند که در این قبیل موضوعات شعری به هم بسته باشند. به‌همین جهت ادبیات نیز در عهد آنان به منتهای پستی و رکاکت افتاده، و شعر و نثر این دوره، به استثنای یک عده از کتابهای تاریخی، تحت تأثیر سبک مهوع هندی، که سراپا استعارات و کنایات دور از ذهن و ترکیبات نادرست ناموزون است، واقع شده تا آنجا که عالی‌ترین نمونه‌های آن قابل قیاس با متوسط‌ترین آثار ادبی پیش از صفویان نیست.

صفویان از سال ۹۰۵ هجری تا ۱۱۴۸ در ایران سلطنت کردند، در تمام این دوره تقریباً ۲۴۳ ساله سلطنت، یک شاعر توانا که لااقل بتوان او را در ردیف شاعران درجه دوم و سوم آورد، یا یک منشی بلیغ یا حکیم یا طبیب یا دانشمندی که از اواثری قابل ملاحظه مانده باشد بوجود نیامده و هرچه هم از این نوع در ایران بوده به هندوستان که سلاطین گورگانی آن متاع ایشان را به صله‌های گران می‌خریدند، هجرت می‌کرده و در عوض، فقیهان و متشرّعان جبل عامل لبنان و بحرین و الحساء و حله فوج فوج به ایران می‌شتافتند و بالادست پادشاهان صفوی جا می‌گرفتند.

عجب اینست که پادشاهان صفوی با اینکه از ابتدای سلطنت خود با اروپاییان ارتباط پیدا کردند و پیوسته میان ممالک مغرب زمین و ایران سفیران و مأموران رفت و آمد داشتند و اروپا به‌سرعت عجیبی در مرحله علم و حکمت پیش می‌رفت و اختراعات و ابداعاتی که همه برنبیاد همین حکمت و علم جدید مبتنی بود هر روز در آن اقلیم ظاهر می‌شد، ابداً مُلْتَفِتِ تفاوت وضعی که میان ایران و اروپا از این حیث بوجود آمده بود، نشدند و درصدد برنیامدند که لااقل با فرستادن محصل به اروپا و جلب معلمان و

مستشاران خارجی پایه تمدن علمی و حکمتی ایران را بالا ببرند و آنرا با پیشرفتهای نظامی و سیاسی که عاید آن شده بود توأم سازند، بلکه در عوض درباریان به‌فتوای همین مُتَشرِّعان پایه تعصب و جهالت را بدآنجا رسانیدند که در مسیر سفیران و خارجیانی که به ایران می‌آمدند خاکستر ریختند تا پای نجس آنها به خاک پاک ایشان نرسد و ناپاکش نکند.[۱] از این‌رو، می‌توان گفت که اگر هم شاهان صفوی ملتفت این نکات که در بالا ذکر کردیم می‌شدند و می‌خواستند بدین کار دست بزنند، سیاست مذهبی ایشان و استیلای فوق‌العاده روحانیون از آن بشدت جلوگیری می‌کرد، ونمی گذاشت که این اقدام به نتیجه برسد.

این وضع ناگوار که موروث حوادث شوم پیش از صفویه بود و صفویه هم خواه و ناخواه آنرا بدتر کردند، ایران را درست در موقعی که اروپا از قید جهل چندین صدساله رها شده و به‌شتاب تمام به‌سمت مرحله نادانی و بیخبری و اجتحاجات پوچ مذهبی مانند حرمت یا عدم حرمت تنباکو، ومیزان انحراف قبله، و جواز و عدم‌جواز تقلید از میت و خوض در مسایل ظهار و لعان وایلاء و دیه «ابن‌لبون» و غیره فرو برد[۲]، و وقتی که مردم ایران در عهد عباس میرزای نایب‌السلطنه (در گذشته ۱۲۴۹ هـ.ق.) و وزیر میهن‌دوست میرزا تقی خان امیرکبیر (کشته ۱۲۶۸ هـ.ق.) تا حدودی، از خواب غفلت و تعصب بیدار شدند، و درجه انحطاط و عقب ماندگی خود را از کاروان تمدن جدید دریافتند، به اندازه‌یی خود را از متمدنان مغرب زمین دور و عقب دیدند که تا حدی رسیدن به آنرا محال می‌پنداشتند. ازین‌رو، کم‌کم همت‌ها نیز برای درک و رسیدن به مافات سست می‌شد. کسانی هم که قصد و غرضی خاص در غافل ماندن و پریشان حالی مردم این کشور داشتند، موانع را بیش از پیش کردند و هر اقدامی راکه در این راه شد خنثی کردند تا کار تنزل ما به‌جایی کشید که حالیه شاهد آن هستیم، و از نکبت‌ها و بدبختی‌های آن دوره هر لحظه لطمه می‌خوریم[۳].

مرحوم قزوینی در نامه‌یی که به‌تاریخ ۲۴ ماه می ۱۹۱۱ در جواب پرسش «ادوارد براون» نوشته، راجع به این مطلب سخنی وافی گفته است:

---

۱. نگاه کنید به: تقی‌زاده، سید حسن: مرفصل‌های تمدن، ۱۳ ـ ۱۲، تهران، ۱۳۲۱ هـ.ش.

۲. برای شرح این مطالب طالبان بنگرند به: مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام، نوشته شهید ثالث؛ و المختصر النافع، نوشته محقق حلی.

۳. آشتیانی، اقبال: کلیات تاریخ تمدن جدید، ۳۲، بخش دوم، چاپ اقبال، تهران، ۱۳۲۵ هـ.ق.

«...شکی نیست که در عهد صفویه ادبیات و شعر فارسی و حکمت به‌پایه پستی افتاده است و حتی یک شاعر درجه اول هم در این عصر به‌ظهور نیامده است. بزرگترین علت این قضیه ظاهراً اینست که سلاطین صفویه برحسب نظریات سیاسیه و ضدیتی که با دولت عثمانیه داشتند، بیشتر قوای خود را صرف ترویج مذهب شیعه و تشویق علمایی که از اصول و قوانین این مذهب اطلاعات کامل داشتند می‌نمودند اما اگر چه علمای مزبور مساعی جمیله در توحید مذهبی ایران بکار بودند ـ که نتیجه آن وحدت سیاسی مملکت شد ـ واساس ایران فعلی راکه ساکنانش علی‌العموم دارای مذهب و لسان و نژاد و احد هستند برپای نمودند، لیکن از طرف دیگر از لحاظ ادبیات و شعر و عرفان و حکمت، و بقول خودشان هر چه متعلق به کمالیات بود ـ در مقابل شرعیات ـ نه تنها در توسعه و ترقی آن جدی اظهار نکردند، بلکه به انواع وسایل در پی آزار و تخفیف نمایندگان این «کمالیات» برآمدند، زیرا که نمایندگان مزبور در قوانین و مراسم مذهبی به‌طور کامل استقرار نداشتند، صوفیه را مخصوصاً به اقسام سختی وخشونت تعقیب نمودند، و به جلای وطن و نفی بلد و قتل و مؤاخذه محکوم کردند.

باری در عهد صفویه به‌جای شعرا و حکمای بزرگ، فقهایی مانند مجلسی، محقق ثانی، شیخ حر عاملی، و شیخ بهایی و غیره به‌ظهور رسیدند که در بزرگی آنها شکی نیست ولیکن بی‌اندازه سخت و خشک و متعصب و متکلف بودند.»[۱]

در نظر پادشاهان صفوی یک تن مجتهد، نایب امام منتظر، و برجان و مال مردم صاحب اختیار بود.

حاج سید محمد باقربن محمد تقی رشتی ملقب به حجةالاسلام را حکایت می‌کنند که شخصاً چندین نفر را به جرم زندقه و معاصی مختلفه به‌قتل رسانیده است. در نخستین بار چون کسی را نیافت که فرمان که فرمان او را اجراء کند، اولین ضربت را خود شخصاً به‌محکوم نواخت، ولی چندان کارگر نیفتاده سپس مردی بیاری او رسید و سرمحکوم را جدا کرد؛ آنگاه مجتهد، نمازمیت خواند واز شدت اضطراب مدهوش گشت.[۲]

مجتهد دیگری به‌نام آقا محمدعلی معاصر کریمخان‌زند، ازبس که عارفان و دراویش را محکوم به قتل کرد صوفی‌کش لقب یافت.[۳]

یکی از ملازمان شاه عباس که قتلی کرده بود، ملااحمد اردبیلی معروف به مقدس

---

۱. براون، ادوارد: تاریخ ادبیات ایران، ۲۳/۴، ترجمه رشید یاسمی.

۲. تنکابنی: قصص العلماء ۱۳۸، چ لکنهو.

۳. قصص العلماء، ۱۳۸، چ لکنهو.

(درگذشته به‌سال ۹۹۳ هـ.ق.) را شفیع قرار داد که شاه رابر سر رحمت آورد، او نیز عبارات زیر را نوشته و به‌شاه فرستاد:

«...بانی ملک عاریه عباس بداند اگر این مرد اول ظالم بود، اکنون مظلوم می‌نماید چنانچه از تقصیر او بگذری شاید حق ـ سبحانه و تعالی ـ از پاره‌یی تقصیرات تو بگذرد!»[1]

روحانیون این دوره، همانند کشیشان دوره قرون وسطی، و اصحاب کلیسا گناهان مردم را می‌بخشیدند، و اماکنی در بهشت برای بزرگان و طالبان می‌فروختند. شاهزاده محمد علی میرزا دو هزار تومان بدو نفر مجتهد داد در عوض دعایی که نوشته ومهر و امضاء کرده و وعده مکانی در بهشت به او داده بودند یکی از آنها سید رضابن سیدمهدی در اقدام به این امر تردید کرد. اماشهزاده گفت: «تو قباله در این باب بنویس و علماء کربلا و نجف آنرا مختوم کنند من قبول دارم و از خدای تعالی آنرا خواهم گرفت!»[2]

از این قبیل وقایع خلاف عقل و دین زیاد می‌توان ذکر کرد، اما از آنچه ذکر شد قدرت فوق‌العاده و عجیب روحانیان به‌روشنی آشکار می‌گردد. اقتدار آنها از بسیاری از وزیران دربار بیشتر بود. واگر مثلا یکی از وزیران مقرب کمترین رفتارآنها را تقلید می‌کرد حتما به سخط و غضب مخدوم دچار می‌گشت.

پیداست با این وضع اسف‌انگیز، روزگار اصحاب عقل و فیلسوفان و حکیمان که خواهان محیطی آزاد و بی‌تفتیش عقاید هستند، وگاهی ظاهر سخنان آنها با شریعت سازگار نیست، ویا لااقل در بیان مقاصد خود از مبانی دینی جدا و نسبت به آن التزامی ندارند، چگونه خواهد بود. تعجب نباید کرد که امثال ملاصدرا یا همواره متواری و پنهان بوده‌اند، و یا برخی از این گروه مانند سید داماد از ترس گروه غوغا و عالم نمایان دروغین، مقاصد خود را در عباراتی پیچیده و با بیانی ویژه خواص گفته‌اند، تا از فهم غیر اهل حکمت به‌دور باشد و آنان نتوانند غیرت بیاورند و جهان پربلا کنند!

* * *

بدون هیچ گونه تردید بزرگترین حکیمی که در این روزگار مظلم[3] و تیره ظاهر گشت

---

۱. ایضاً قصص العلماء، ۱۳۲، چ لکنهو. این مطلب از لحاظ تاریخی اشکالی دارد که شرح آن را در سیرفلسفه خواهیم آورد.

۲. ایضاً نگاه کنید به: قصص العلماء، ۲۶۰، چ تهران.

۳. مظلم: بکسر لام به‌معنی تاریک و تیره است؛ و چون اظلم فعل لازم است از اینرو مظلم بفتح لام غلط است. در قرآن آمده است که: «...کانما اغشیت وجوههم قطعا من اللیل مظلِماً...(یونس، ۱۰/آیه ۲۷).

و حکمت مشائی واذواق اشراقی را تجدید، و آنرا حیات دوباره داد، صدرالدین شیرازی (در گذشته ۱۰۵۰ هـ.ق.) بود. نفوذ فکر و تسلط معنوی این مرد بزرگ در افکار دانش پژوهان و حکمت‌دانان تا امروز نیز باقی است و اگرچه صدها حکیم یا متفکر در این سیصد سال در فلسفه پدید آمده‌اند، بیشتر ایشان گزارشگر و بیان کننده اصولی بوده‌اند که او اظهار کرده است.

اینک ما پیش از شروع به‌بحث در افکار و عقاید عقلی و فلسفي او، بزرگان و متفکران معروف آن روزگار را تا زمان معاصر فهرست‌وار نام می‌بریم، بعداً درباره عده‌یی از آنها که اهمیت بیشتر دارند و سزاوار چنان است که درباره آنهااندکی بیشتر بحث کنیم جداگانه سخن می‌گوییم، لیکن پیش از بدست دادن فهرست مذکور ناچار از تذکر این نکته هستیم که: در دوره صفویه و ادوار پس از آن، کسانی که به تحصیل و تعلیم معارف قدیمه اشتغال داشتند، تقریباً تنها کار ایشان درس دادن کتابهای عالمان قدیم مانند مؤلفات ابونصر فارابی و ابوعلی سینا و محمدزکریای رازی و خواجه نصیرالدین طوسی و امثال آنان بود، و احیاناً برخی از ایشان به‌نوشتن شروح یا حواشی و تعلیقاتی برآنها می‌پراختند، و در میان عالمان این عهد کمتر فاضلی صاحب‌نظر یا عالمی آزاداندیش دیده می‌شود.

طب و حکمت و نجوم و ریاضی در این ادوار نه تنها ترقی نیافته، بلکه تنزل هم کرده است، چنانکه پس از فاضلان دوره تیموریان ودانشمندانی که «زیج‌الغ بیک» را بستند، هیچکس که بتواند حتی همشأن با ایشان نیز محسوب شود به‌ظهور نرسیده، و دانشمندانی مانند شیخ بهایی، و میرابوالقاسم فندرسکی و میرمحمدباقرداماد و ملامحسن فیض کاشانی و آقاحسین خوانساری و دیگر مشاهیر دانشمند عهد صفویه، هیچکدام مقام و اهمیت عالمان پیش از صفویه را ندارند، تنها کسی که در این مقام قابل ذکر است و پیش از این هم از او یاد کردیم، صدرای شیرازی (در گذشته ۱۰۵۰ هـ.ق.) است، افسوس که وی نیز مستغرق بحث در الهیات و ذوقیات بود و دنبال حکمت متعالیه، و از علوم ریاضی و طبیعی چندان مایه یادکردنی نداشت.

اکنون آن اشخاص معتبر و برجسته را نام می‌بریم:

۱. نظام‌الدین دشتکی (در گذشته ۱۰۱۵ هـ.ق.) صاحب کتابهای **اثبات الواجب**، و **الامالی الفلسفیه**.

۲. ابومحمد محمود بن محمد خفری شیرازی فیلسوف عارف و شارح معروف

(۹۴۸ ـ ۱۰۱۶ هـ.ق.)

۳. شمس‌الدین شمسای گیلانی (درگذشته حدود ۱۰۴۸ هـ.ق.)، معاصر و همدرس صدرای شیرازی و مؤلف کتابهای الحکمةالمتعالیه و حدوث العالم، و قایل به حدوث دهری[1].

۴. ملاصدرای شیرازی (درگذشته ۱۰۵۰ هـ.ق.)، مؤلف اسفاراربعه و سایر کتب نفسه، که بعد از این به‌تفصیل در حق وی سخن خواهیم راند.

۵. شیخ بهایی عالم و فقیه نامدار، معاصر شاه عباس کبیر و مؤلف کشکول و سایر تألیفات (درگذشته ۱۰۳۱ هـ.ق.) که پس از این از او سخن خواهیم گفت.

۶. سیدابوالقاسم فندرسکی (درگذشته ۱۰۵۰ هـ.ق.)، مؤلف مقالةٌ فی الحرکه در حکمت و کتابهای فلسفی به روش مشایی، که درباره اونیز بعد از این این بحث خواهیم کرد.

۷. میر محمد باقر داماد استرآبادی (درگذشته ۱۰۴۱ هـ.ق.)، مؤلف قبسات و دیگر کتب حکمتی و استاد ملاصدرای شیرازی در حکمت، که درباره او نیز سخن خواهیم گفت.

۸. ابوالحسن بن احمد ابیوردی کاشانی، مؤلف کتابهای روض‌الجنان، و المعارف در علم طبیعی.

۹. شیخ علی نقی طغایی کمره‌یی شیرازی (درگذشته ۱۰۶۰ هـ.ق.) که حدوث‌العالم از مؤلفات اوست.

۱۰. احمدبن زین العابدین عاملی (درگذشته حدود سال ۱۰۵۸ هـ.ق.)، از شاگردان ممتاز سید داماد.

۱۱. شیخ محمدبن ابی‌طالب حزین زاهدی، (درگذشته ۱۰۸۱ هـ.ق.)

۱۲. نظام‌الدین احمد دشتکی، نوه دشتکی اول. (درگذشته ۱۰۸۶ هـ.ق.)

۱۳. فیاض لاهیجی (درگذشته ۱۰۵۱ هـ.ق.)، که درباره او نیز سخن خواهیم گفت.

۱۴. میرزا رفیع‌الدین محمدبن حیدری طباطبایی، معروف به رفیعای نایینی (درگذشته ۱۰۸۲ هـ.ق.) و مؤلف الثمرة فی تلخیص الشجرة، و اقسام التشکیک، و الشجرةالالهیة در حکمت و عرفان.

۱۵. آقا حسین بن جمال‌الدین محمد خوانساری (درگذشته بسال ۱۰۹۹ هـ.ق.)

---

۱. طهرانی: الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۲۹۵/۶.

صاحب حاشیه بر شرح اشارات، و المحاکمات و الهیات شفا،و مؤلف رساله‌های نفیس الجبروالاختیار، و الجزءالذی لایتجزا در فلسفه مشایی[۱].

۱۶. محمد باقر سبزواری (درگذشته ۱۰۹۰ هـ.ق.)، صاحب حاشیه بر الهیات شفاء ابن‌سینا و شرح اشارت خواجه طوسی.

۱۷. ملارجبعلی تبریزی (درگذشته ۱۰۸۰ هـ.ق.)، مؤلف کتاب اثبات واجب به‌فارسی وقایل به اشتراک لفظی وجود.

در این دوره یعنی سده یازدهم گروهی دیگر از حکیمان و فیلسوفان ظاهر گشته‌اند که نام آنها و برخی مولفاتشان در الذریعة الی تصانیف الشیعة، و ریحانة‌الادب و روضات الجنات و دیگر کتب رجال آمده است، ولیکن نظر براینکه بیشتر آنها در فلسفه و حکمت شارح یا حاشیه‌نویس بوده‌اند تا مبتکر و نوآور، از ذکر همه آنها تن می‌زنیم.

* * *

در سده دوازدهم نیز گروهی از حکمان و فیلسوفان به‌وجود آمده‌اند که از بعضی لحاظ اهمیت داشته‌اند، و ما چند تن از آنها ذیلا ذکر می‌کنیم:

۱. محمدبن محمد رفیع گیلانی بیدآبادی، کیمیاگر معروف (درگذشته ۱۱۹۷ هـ.ق.).

۲. مولی محمد اسمعیل مازندرانی خواجویی (درگذشته به‌سال ۱۱۷۳ هـ.ق.) مؤلف ابطال الزمان الموهوم، که آنرا در رد جمال‌الدین محمد خوانساری و تأیید سید داماد در حدوث دهری نوشته است.

۳. آقا جمال‌الدین محمدبن حسین خوانساری (درگذشته ۱۱۲۵ هـ.ق.)

۴. قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی معروف به حکیم کوچک شاگرد فیض کاشانی و فیاض لاهیجی (عبدالرزاق) و رجبعلی تبریزی، (درگذشته بسال ۱۱۳۰ هـ.ق.) صاحب کتابهای اسرار الصنایع، وکلید بهشت و حاشیه بر اثولوجیای فلوطین، و حاشیه بر شرح‌اشارات خواجه طوسی.[۲]

۵. محمدبن محمدزمان کاشانی، که در کتاب مرآة الازمان حدوث دهری میرداماد را رد کرده و زمان را موهوم دانسته است.

* * *

در سده سیزدهم نیز گروهی از حکیمان و فیلسوفان ظهور کرده‌اند، که برجسته‌ترین

---

۱. تبریزی، ریحانةالادب، ۴ / ۴۸۷، چ افست.

۲. تبریزی: ریحانةالادب، ۲۶۸/۳.

آنها را نام می‌بریم:

۱. شیخ احمداحسائی (درگذشته ۱۲۴۲ هـ.ق.)، پایه گذار طریقه شیخیه و معتقد به عالم هورقلیا[۱] و برخی عقاید عجیبه و صاحب شرح بر مشاعر و حکمة‌العرشیه صدرالدین شیرازی، و نیز شرح بر رسالة‌العلم محسن فیض کاشانی و برخی کتب دیگر. احسائی روش ملاصدرا را در وحدت وجود نپسندیده و ملامحسن فیض کاشانی را تکفیر کرده است.

۲. ملاعبدالله زنوزی تبریزی، از شاگردان بزرگ ملاعلی نوری (درگذشته ۱۲۵۷ هـ.ق.)، زنوزی بر اسفار حاشیه مفیدی نوشته، و در مدرسه مروی تهران تدریس می‌کرده است.

۳. حاج ملاهادی بن مهدی اسرار سبزواری (درگذشته ۱۲۸۸ هـ.ق.)، که در باره وی به‌تفصیل صحبت خواهیم کرد.

ملاعلی بن جمشید نوری اصفهانی (درگذشته ۱۲۴۶ هـ.ق.)، نوری را بر مشاعر، و «اسفار»، و «الشواهد الربوبیه» صدرالدین شیرازی، حواشی مفیدی است.

در سده چهاردهم و زمان ما نیز گروهی از حکیمان معروف بوده، و هستند. از آن‌جمله مرحوم میرزا مهدی آشتیانی (درگذشته ۱۳۷۲ هـ.ق.) و سید جمال‌الدین اسدآبادی همدانی[۲] (درگذشته ۱۳۱۴ هـ.ق.) مصنف رساله نیچریه در فلسفه و صاحب افکار اجتماعی مهم و مصلح دینی بزرگ و ملامحمد فاضل ایروانی (درگذشته ۱۳۰۶ هـق.)، و میرزا محمد طاهر تنکابنی (درگذشته ۱۳۲۰ هـ.ق.) و آقا علی مدرس زنوزی تبریزی، فرزند ملاعبدالله زنوزی سابق‌الذکر، مؤلف بدایع الحکم و محشی اسفاراربعه، و آقا میرزا محمدرضای قمشه‌یی (درگذشته بسال ۱۳۰۶ هـ.ق.) صاحب حاشیه بر اسفار و مدرس مدرسه صدر تهران.

* * *

---

۱. هورقلیا: Hurgelia کلمه‌یی است سریانی یا عبری، ونخستین بار آنرا شیخ احمد احسایی رواج داده و فیلسوفان پس از وی استعمال کرده‌اند. حاجی سبزواری در شرح این بیت:

و یقوی التخییل فالبنطاسیا الصوت و الصورة من هورقلیا، می‌گوید «هوعالم المثال باصطلاح حکماءالفرس و افلاکه، کما ان جابرصا و جابلقا من مدن عالم العناصر» (شرح منظومه حکمت، ۳۲۶، چاپ ناصری).

خود شیخ احمد احسائی در شرح الزیاره (۶ـ۳۶۵) می‌گوید «واین جسد باقی، از زمین هورقلیاست یعنی عالم مثل ؛ وآن جسدی است که بدان برانگیخته شوند، و یا در بهشت و دوزخ روند.»

۲. درباره سید جمال‌الدین اسدآبادی طالبان بنگرند به امین، احمد: زعماءالاصلاح فی عصرالحدیث، ۶۹ـ۱۸، چاپ قاهره، ۱۹۶۵؛ و حلبی، علی‌اصغر: جمال‌الدین و رساله نیجریه، چاپ زوار، ۱۳۵۰ هـ.ش.

آنچه در میان این فیلسوفان و شارحان مطمح نظر و مورد بحث قرار گرفته، به‌طوری که گفتیم، چندان تازگی ندارد؛ اغلب آن مسائل از چشمه عرفان وذوق اشراقی آب می‌خورد این مسائل تقریباً در چند شماره به‌شرح زیر خلاصه می‌رود:

۱. وحدت وجود، که باز صدرا و حاجی سبزواری در تحکیم مبانی آن کوشیده‌اند، و دیگران نیز در این راه از آندو پیروی کرده‌اند.

۲. تجرد خیال، که برخلاف ارسطو و مشائیان و «ابن‌سینا»، قوه خیال را باقی و غیر فانی می‌دانند.

۳. اتحاد عاقل و معقول.

۴. حدوث زمانی عالم

۵. حرکت جوهریه، که یکی از بحث‌های تازه و جالب ملاصدراست و بیشتر اخلاف صدرالمتألهین آن را پذیرفته و در تأکید و اثبات آن کوشیده‌اند، چنان که حاجی سبزواری گوید:

و جـوهرية لديـنا واقـعه اذ كانت الاعراض كلا تابعه[۱]

۶. تجرد نفس. و برخی مسائل جزئی و غیرمهم دیگر.

---

۱. منظومه حکمت، ۲۴۴، چاپ ناصری

فصل سی و دوم

بخش دوم:

غیاث الدین شیرازی

(درگذشته ۹۴۸ ه.ق.)

امیر غیاث‌الدین منصوربن صدرالدین شیرازی حسینی دشتکی، از دانشمندان و مناظران بزرگ سده دهم هجری است، تاریخ تولد او به یقین معلوم نیست، ولیکن وفات او در سال ۹۴۸ هجری در شیراز واقع شده است.

دشتکی فلسفه و کلام و منطق و ریاضی و فلکیات و فقه را از دانشمندان معاصر خود فراگرفت و از معلومات پدر خود «صدرالدین» هم که بیشتر آثار دوانی را مورد انتقاد قرار دهد ودر مطالب آنها مناقشه کند.

فیلسوف ما همین معامله را با محقق معروف شیعه علی‌بن عبدالعالی کرکی عاملی [۱] نیز کرد، و کار به‌جدایی و دشمنی کشید و نتیجه این شد که شاه طهماسب صفوی (۹۸۴ ـ ۹۳۰) جانب کرکی را گرفت، و دشتکی مورد بغض و نفرت شاه قرار گرفت و از احترام و اعتبار افتاد.

از شاگردان معروف دشتکی یکی «وجیه‌الدین سلیمان قادری پارسی» است.

آثاری که از او یاد کرده‌اند به‌ترتیب عبارتست از:

---

۱. کرکی، از بزرگترین متکلمان و فقیهان امامیه است که در سال ۹۴۰ وفات یافت و از آثار او نفحات‌اللاهوت و جامع المقاصد در فقه معروف است.

۱. **حجةالکلام**، که در مبحث معاد بحث می‌کند، و در آن برامام غزالی تشنیع کرده و او را مورد ملامت قرار داده است.

۲. **المحاکمات**، که در آن حواشی‌یی راکه پدر وی **صدرالدین شیرازی** بر «شرح تجرید» نوشته با حواشی دوانی تطبیق، و افکار دوانی را مورد انتقاد شدید قرار داده است.

۳. **المحاکمات**، که در آن باز حواشی پدر خود و دوانی را بر شرح **مطالع قطب‌الدین رازی** محاکمه کرده است.

۴. **شرح هیاکل النور** سهروردی، که مؤلف آنرا اشراق هیاکل النور نامیده است.

۶. **تعدیل المیزان**، در منطق که برخی افکار و سخنان تازه در آن بچشم می‌خورد.

۷. **اللوامع و المعارج**، در هیأت و فلک، که آنرا در سالهای پیری نوشته است.

۸. **کتاب التجرید**، که در حکمت الهی نوشته است.

۹. **معالم الشفاء** در طب، و همو آنرا مختصر کرده و **الشافیه** نامیده است.

۱۰. **رسالةّ السفیر فی الهیأة**.

۱۱. حاشیه بر **الهیات شفاء** تألیف ابوعلی سینا، در حکمت.

۱۲. حاشیه بر **شرح اشارات** خواجه طوسی.

۱۳. اخلاق منصوری، که احتمال می‌رود آنرا به همچشمی و در برابر «اخلاق جلالی» دوانی نوشته باشد.

۱۴. رساله‌یی در **تحقیق جهات**.

۱۵. **الاساس** در علم هندسه.

۱۶. رساله‌یی در **قانون سلطنت**.

۱۷. **تفسیر سورة هل اتی**.

۱۸. کتاب **مثالات العارفین**، در تصوف.

غیر از این کتابها و رسالات، آثار دیگری نیز در تفسیر وفقه به او منسوب است که ذکر آنها لزومی ندارد[۱].

آنچه از توجه به کتب دشتکی بر می‌آید اینست که: در فلسفه روش اشراقیان و مذهب اهل عرفان را می‌پسندیده، ولیکن در فلسفه مشاء نیز صاحب نظر بوده است.

یک قطعه نیز به او منسوب است که خالی از ظرافت نیست، می‌گوید:

---

۱. نگاه کنید به خوانساری: روضات الجنات، ۲ ـ ۱۴۱، چاپ تهران؛ وقمی، عباس: الکنی والالقاب، ۱۳۳/۳.

گرفتم که خود مرگ هیچ لذت ندارد نه کس را خلاصی دهد جاودانی؟
اگر قلبتان نیست از قلتبانان وگر قلتبان است؛ از قلتبانی![۱]

---

۱. آذر، لطفعلی به‌یک: آتشکده آذر، ۲۲۸، چاپ هند. مصرع اول بیت نخستین در کلیله و دمنه نصرالله منشی (چاپ مینوی، ۱۷۱، ۱۳۴۳ هـ. ش.) بصورت بالا امده است، و به‌نظر می‌رسد که قطعه فوق از دیگری است. یا اینکه غیاث‌الدین آنرا از سنائی اقتباس کرده است.

فصل سی و سوم

کمال‌الدین اردبیلی

(درگذشته ۹۵۰ ه.ق.)

حسین بن شرف‌الدین عبدالحق اردبیلی از بزرگان علم معقول و منقول بوده، و در ریاضیات و علوم فلکی و طب مهارت بسزا داشته است.

اردبیلی، معاصر شاه اسمعیل صفوی بوده، و در شیراز پیش بزرگان علم و فلسفه، مانند جلال‌الدین دوانی، و امیر غیاث‌الدین دشتکی شیرازی، و امیر جمال‌الدین بن عطاءالله حسینی و دیگران درس خوانده و به‌مقام بزرگی در حکمت و علم رسیده است.

فیلسوف ماگذشته از این مقامات که در حکمت و ریاضی داشته، در عرفان و تصوف نیز قدمی راسخ داشته، و از سالکان بزرگ این راه بوده است، و به‌سبب همین میل و علاقه بتصوف، گلشن راز شیخ محمود شبستری (درگذشته ۷۲۰ ه.ق.) را بر مذاق صوفیان شرح کرد.

اردبیلی، در علوم مختلف کتاب نوشته، و در سه زبان تازی و پارسی و ترکی آثاری سودمند دارد، که مهم‌ترین آنها از این قرار است:

۱. **شرح نهج‌البلاغة**، به‌زبان پارسی که آنرا به‌نام شاه اسمعیل صفوی تألیف کرد.

۲. کتاب **فی فضل الائمة الاثنی عشر**، که در این کتاب فضایل امامان شیعه و دلایل امامت آنها را بیان داشته است.

۳. رساله‌یی در امامت بزبان ترکی.

۴. **شرح تهذیب علامه حلی**.

۵. **تفسیر الهی** به‌زبان فارسی، که در دو جلد بزرگ و در تفسیر قرآن کریم است.

۶. حاشیه بر شرح **مطالع و شمسیه**، که اصل شرح آن‌ها از قطب‌الدین رازی است.

۸. **حاشیه بر شرح چغمینی** در فلکیات، که اصل کتاب از محمودبن محمد چـغمینی خوارزمی است. و شرح از آن قاضی زاده رومی.

۹. حاشیه بر **تحریر اقلیدس** در هندسه از آن خواجه طوسی.

۱۰. **تلخیص تحریر اقلیدس**، که برخی فواید ریاضی، و براهین تازه و مسائل بدیع در آن گنجانیده است.[۱]

وی در فلسفه اندیشه قابل ذکری ندارد و همچنانکه از نوشته‌هایش پیداست بیشتر به شرح و حاشیه نویسی بر کتابهای فلسفی و ریاضی پرداخته است.

* * *

۱. جهت اطلاع بیشتر راجع به کمال‌الدین اردبیلی رجوع کنید به خوانساری: روضات‌الجنات، ۱۸۵؛ و تهرانی: الذریعة، ۶/۱۰ ـ ۸۹.

هر که را در سر نباشد عشق یار
بهر او پـالان و افسـاری بـیار
(شیخ بهائی)

فصل سی و چهارم

شیخ بهائی

(۱۰۳۱ـ ۹۵۳ه.ق.)

۱. حیات او

الف ـ محمدبن حسین عبدالصمد عـاملی حـارثی هـمدانـی، یکـی از بـزرگترین دانشمندان و فاضلان ذوفنون است. او در ۱۴ ذی الحجه ۹۵۳ هجری و ۱۵۴۷ میلادی در «بعلبک» از مادر زاد، و در شوال ۱۰۳۱ هجری مطابق با ۱۶۲۲ میلادی در اصفهان فوت کرد، و پیش از دفن او را به‌طوس انتقال دادند و در آنجا در جوار حضرت رضا به‌خاکش سپردند، و گور او زیارتگاه کسانی است که از اطراف بلاد برای زیارت امام می‌آیند.

شـیخ بـهائی یکـی از درخشـان‌ترین چـهره‌های عـلم و ادب، و از شـناخته‌ترین دانشمندان و پر آوازترین آنهاست که وجود او و چند تن دیگر دوره مظلم و تاریک صفویه را تا حدی تابناک کرده بود. او در تمام معارف و علوم وفنون آن روزگار تبحر و اطـلاع داشت، در فقه و آثار و اصول و آداب صوفیه و نیز هندسه و فلک و حساب و حکمت و کلام استاد بود، و در برخی علوم که هیچکس تازمان او گرد آن نرفته بود، آگاهی داشت.

نبوغ و عظمت مقام او اعجاب دانشمندان را برانگیخته، و از این‌رو بیشتر پژوهندگان

و تشنگان زلال دانش و معرفت در پی تحلیل و تجزیه شخصیت علمی وی برآمده‌اند، و یک دل و یک زبان و از بن دندان او را ستوده‌اند و یکی از مفاخر اسلام در قرن یازدهم شمرده‌اند.

از جمله پژوهندگان یکی احمدبن علی منینی شارح قصیده شیخ بهائی موسوم به **وسیلة الفوز و الأمان فی مدح صاحب الزمان** است. منینی که از شرح این قصیده در (۱۱۵۱) هجری فارغ گشته، گوید:

«...شیخ صاحب تصانیف و تحقیقات عمیق است، و او شایسته‌تر از همه است برای آنکه نام او را ببرند و اخبار و فضایل او را در میان مردمان بپراگنند، و جهانیان را از فضایل و نوآوریهای او آگاه سازند؛ تا همه بدانند که او به تنهایی در کسب علوم کار امتی را انجام می‌داد[۱]. او «در دقایق فنون تبحر و مهارت عجیب داشت. و من گمان نمی‌کنم که دیگر مادر زمانه چون او فرزندی بیاورد و یا همانند او پیدا شود[۲]!»

و شاگردش عزالدین حسین‌بن حیدر کرکی عاملی در حق او گوید:

«... شیخ ما...افضل اهل زمانه بود، بلکه در فهم برخی علوم که اصلا کسی به گرد آن نگشته، یگانه و متفرد بود، به تصوف میل زیاد داشت...و در بحث باانصاف بود.[۳]»

و اگر همه ستایش‌ها و بزرگداشت هایی راکه از او شده است، در اینجا بنویسم سخن دراز می‌شود.

* * *

ب ـ در روزگار صفویان که بازار علوم و دانش سستی گرفته، و حکیمان و اندیشمندان مورد تعقیب و لعن فقیهان و خشک مغزان بودند، و بیشتر آنها ترک سخن کرده و در گوشه‌یی خزیده بودند؛ در جنوب لبنان در بقعه‌یی که به آن جبل عامل می‌گفتند، نشاط فکری آغاز یدن گرفت و زنجیرهای گران که بر دست و پای علم و معرفت بسته بود، پاره گشت، و تنی چند از دانشمندان آگاه مشعل فروزان دانش را بدست گرفتند تا مگر شعوب و قبایل دیگر در پرتو آن چراغ تابناک، هدایت یابند و راه و رسم روزگار قدیم را از سر گیرند. این گروه اگر چه خود نیز یا فقیه یا اصولی و نهایت متکلم بودند و در پیشرفت علم بمعنای اخص آن کار مهمی انجام نداند، ولیکن از فقیهان و آخوندهای خطابخش و زمین

---

۱. ترجمه از وسیلة‌الفوز والامان، که در آخر کتاب کشکول چاپ شده است.

۲. خوانساری: روضات‌الجنات، ۵۳۲، چاپ ایران.

۳. نعمه، عبدالله، فلاسفة‌الشیعة، ۴۰۱، چاپ بیروت؛ و طهرانی: الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۲۵۹/۲۶.

فروش دربار صفوی مسلمان‌تر و در نتیجه روشنفکرتر بودند. از این گروه: **علی بن عبدلعالی میسی مشهور به محقق میسی عاملی، و علی بن عبدالعالی کرکی معروف به محقق ثانی، و زین‌الدین بن علی العاملی جبعی یا جباعی معروف به شهید ثانی، و محمدبن مکی جزینی عاملی مشهور به شهید اول، و شیخ عبدالصمد عاملی**، پدر شیخ بهائی و جمعی دیگر بودند که مشعلداران علم و فکر بودند، و آثارشان معاصران و آیندگان را فایده بخشید، و امروز نیز آثار آنان در بیشتر کشورهای اسلامی، به‌ویژه اقالیم شیعی، نفوذ و اهمیت فراوان دارد.

بهر حال شیخ بهائی از **جبل عامل** بود، که در جنوب لبنان قرار دارد، وزادگاه او و پدر و نیایش جبع و جباع از شهرهای جبل عامل است. و بهائی خود نیز تصریح می‌کند به اینکه از جبل عامل است، و محمد تقی مجلسی (درگذشته ۱۰۷۰ هـ.ق.) از او نقل کرده است که بهائی گفته است: «پدران و نیاکان ما از جبل عامل هستند، که همواره مشتغل به علم و عبادت و زهد بودند، و آنها اصحاب کرامت بودند؛ ولیکن چون آب سرزمین پارسیان را خوردیم، همه آنها را از دست دادیم[۱].»

بدنیست بدانید که برخی از نویسندگان و مورخان را توهمی رخ داده و اشتباهی بزرگ کرده‌اند و آن اینست که گمان برده‌اند شیخ بهائی از آمل واقع در شمال ایران است، و برخی هم گفته‌اند که شیخ بهائی در آمل خراسان از مادر زاده که در کناره راست جیحون واقع است!

و از کسانی که در این اشتباه افتاده‌اند، یکی استاد حافظ قدری طوقان مؤلف کتاب تراث العرب العلمی است که گوید:

«قول به اینکه شیخ بهائی در بعلبک زاده، درست نیست، بلکه خطای محض است و من فکر می‌کنم منشأ این خط، تشابه اسمی میان «جبل عامل» واقع در سوریه و «آمل» در شمال ایران باشد، ولیکن شک نیست که این قول اشتباه است و همین اشتباه باعث شده که دانشمندان بهاءالدین را (عاملی) نام دهند.»

ولی باید گفت که آنچه خود استاد طوقان یاد کرده، درست نیست و مستندی ندارد.

ما نیازی نداریم به اینکه اثبات کنیم بهائی، عاملی بوده یا آملی؛ بلکه کافی است بدانچه شاگرد او **حر عاملی** در کتاب خویش أمل الامل فی علماء جبل عامل و شرح منینی بر قصیده **وسیلة الفوز والامان** شیخ بهائی، و تألیفات خود بهائی مانند مفتاح الفلاح و

---

۱. طوقان: تراث العرب العلمی، ۴۲۷.

الاربعین و کشکول که در آن‌ها به‌نسبت خویش به (جبل عامل) تصریح کرده است، رجوع کنیم. و گذشته از این بدانچه عالمان رجال و اصحاب ترجمه نوشته‌اند نظر بیفکنیم، آنوقت خواهیم دید همه او را عاملی نام برده‌اند نه آملی.

* * *

ج ـ شیخ بهائی هنوز هفت سال نداشت که پدرش عزالدین حسین بن عبدالصمد عاملی او را به ایران آورد، و خود در پرتو حمایت «زین‌الدین علی» در دربار شاه طهماسب تقربی یافت و معروف شد، چندی در قزوین زیست و شیخ‌الاسلام قزوین شد و در سال‌های ۹۷۶ تا ۹۷۹ در قزوین بوده است، و سپس با همین منصب به‌مشهد رفت و پس از چندی چون مردم هرات به مذهب شیعه توجهی نداشتند، او را به‌همان سمت به هرات فرستادند، و سه قریه از اطراف هرات را به او بخشیدند و سلطان محمد میرزا خدابنده ولی عهد ایران را هر روز جمعه پس از نماز به مسجد جامع بزرگ شهر نزد او می‌بردند که از وی علم دین بیاموزد.

عزالدین هشت سال در هرات ماند، و گروهی بسیار او به‌مذهب شیعه گرویدند، و در حوالی ۹۸۹ نیز در هرات بوده است. پس از هشت سال دوباره به‌قزوین رفت و از شاه اجازت گرفت که به حج رود و پسر خود «بهاءالدین محمد» را با خویشتن به حج برد، و تا ۱۸ ذیحجه ۹۹۳ نیز در مکه بوده است. سپس از آنجا به بحرین آمد، و سه ماه و سه روز پس از آن تاریخ که در مکه بوده است در ۲۲ ربیع‌الاول سال ۹۹۴ هنگامی که شصت و شش سال و دو ماه و هفت روز از عمر او گذشته بود در مصلی یکی از دیه‌های بحرین در گذشت، و همانجا او را به‌خاک سپردند و گور او در آنجا زیارتگاه شد.

بهاءالدین محمد در زمانی که پدرش در هرات بوده، در قزوین به‌کسب دانش می‌پرداخته است و ظاهراً در همین زمان دختر «زین‌الدین علی منشار» را که یگانه فرزند او بوده است گرفته و شاید هم سفری به هرات برای دیدار پدر کرده باشد، و با مادر خود به ایران بازگشته، و ظاهراً جانشین پدر خود و شیخ الاسلام هرات گشته است، و پس از آنکه پدر زنش زین‌الدین علی منشار که در پایان عمر شیخ الاسلام اصفهان پای‌تخت جدید ایران شده بود، در گذشته، وی بدان مقام برگزیده شده است[۱]

بهائی در شهر هرات مدت درازی اقامت کرده، و همیشه از زیبایی‌های آن در شگفت بوده، و قطعه‌یی درباره این شهر زیبا ساخته و در آن خوبی هوا و خنکی آب و خوشگواری

۱. نفیسی، سعید: مقدمه وجیزه شیخ بهائی، چاپ مشکوة، صفحات ب و پ، تهران، ۱۳۱۶ هـ.ش.

انگورها و دیگر میوه‌ها آنرا ستوده، و در آخر آن قطعه از فراق خود از آن شهر حسرت خورده است، گوید:

یا حبذا ایامنا اللواتی　　مضت لنا و نحن فی‌الهراة
نسترق اللذات و الافراحا　　ولا نمل الهزل والمزاحا
و عیشنا فی ظلها رغید　　والدهر مسعف بماترید[1]

جانشین شاه طهماسب، سلطان محمد خدابنده تربیت شده «عزالدین حسین» بود، والبته با پسر استادش بهاءالدین محمد مهر می‌ورزید، و چون شاه عباس پسر محمد خدابنده به شهریاری رسید، او نیز با پسر استاد پدرش می‌بایست مهربانی کند، اینست که بهاءالدین محمد مقرب‌ترین دانشمند زمان در نزد شاه عباس بزرگ شد. و چون خود او مردی بسیار بخشنده و بزرگوار و بزرگ‌منش و وارسته و پارسا و دانشمند و دانش‌دوست و درویش مشرب بود، در این تقرب هرگز خللی راه نیافت. و تا بود در همان عزت و احترام پایدار بود، تا اینکه مرگ او را در ربود و جان به جانان خویش تسلیم کرد.

۲. **استادان و شاگردان او**، از استادان شیخ بهائی دو تن را می‌شناسیم:

الف ـ نخست پدرش حسین بن عبدالصمد عاملی، که از بزرگان علم، و در فقه و ادب در روزگار خویش کم نظیر بوده است، او در سال ۹۷۴ هجری در گذشت.

ب ـ مولی عبدالله بن حسین یزدی (در گذشته بسال ۹۸۱ هـ.ق) صاحب حاشیه معروف، که از استادان منطق و حکمت بشمار می‌رفت، و او چنانکه گفتیم صاحب حاشیه‌یی است در منطق، که بسیار معروف است، و همواره در مدارس نجف و قم، و بیشتر کشورهای شیعی تدریس می‌گردد.

از این‌رو بهائی در علوم نقلی و عقلی استاد داشته، و از این گذشته در مسافرت‌های متعددی که کرده با رجال علم و دانشمندان همه نواحی مباحثه و مناظره کرده واز هر خرمن گلی چیده و مایه بسیار علمی و فقهی اندوخته است.

بهائی شاگردان زیادی تعلیم کرده، که هر کدام به‌نحوی از او استفاده کرده‌اند، و همه آنها از بزرگان علم و معرفت بوده‌اند، عده‌یی از آنها اشخاص زیر هستند:

---

۱. بهائی، کشکول، ۸۳، چاپ ایران (کتابفروشی ادبیه تهران) ترجمه فارسی اشعار اینست، خوش آن روزهایی که گذشت و مادر هرات بودیم؛ [از چشم روزگار] لذت‌ها و شادیها را می‌دزدیدیم و از سخنان هزل‌آمیز و شوخی ملالت نمی‌گرفتیم؛ عیش ما در سایه [درختان] آن فراوان بود، ولی روزگار بدآنچه می‌خواهد سخت‌گیر و سخت‌کوش باشد.

۱. شیخ جواد بن سعدالله بغدادی کاظمی معروف به فاضل جواد، که در اصفهان به خدمت شیخ بهائی رسید، تا در معقول و منقول و ریاضیات و جز آنها، از بزرگان شده، و برخی از کتب «بهائی» را از قبیل خلاصة‌الحساب و زبدة الاصول شرح کرده است[۱].

۲. ملامحسن فیض کاشانی (درگذشته ۱۰۹۱ هـ.ق.)، که از فیلسوفان و فاضلان معروف است، و ما بعداً در حق او صحبت خواهیم کرد.

۳. سید رفیع‌الدین محمد بن حیدر طباطبایی حسینی نایینی (درگذشته ۱۰۸۶ هـ.ق.) از فیلسوفان معروف.

۴. شیخ محمد بن علی تبنین از شاگردان او در فقه.

۵. زین‌الدین بن محمد بن حسن بن زین‌العاملی از علمای فقه و حدیث.

۶. صدرالدین شیرازی (درگذشته ۱۰۵۰ هـ.ق.) بزرگترین فیلسوف ایران در سده‌های اخیر.

۷. سید ماجد بحرانی، و گروهی دیگر که ذکر همه آنها سخن را به‌درازا می‌کشاند.

میان بهائی و فیلسوف بزرگ میرداماد ـ چنانکه گفته‌ایم ـ دوستی و صداقت عجیب بود، و هر دو مورد احترام شاه‌عباس بزرگ بودند. ولیکن تنافس[۲] گونه‌یی هم در میانشان بوده است. آورده‌اند که چون شیخ بهائی کتاب اربعین را تألیف مرد، یکی از طلبه آنرا پیش میرداماد آورد. چون داماد در آن نگریست گفت این مرد تازی شخصی فاضل است، ولیکن چون در روزگار ما بعرصه رسیده، جزو دانشمندان نیست و شهرت نیافته است[۳]

* * *

بهائی نیز همچون روشنفکران و آزاد اندیشان هر دوره و عصری مورد انتقاد قرار گرفت، او را که فضل و دین و تقوی سرآمد اهل زمانش بود، در دین متهم کردند، به‌ویژه حرمت پادشاهان، و وزیران دربار صفوی، آتش رشک و حسد را در دل مخالفان و بد اندیشان وی دامن زد. خود او دراین‌باره می‌نویسد:

«...شنیدم که روزی در مجلس عالی... نام من برده می‌شود، یکی از حاضران که ادعای دوستی و وفاق دارد و عادتش نفاق است، و اظهار دوستی می‌کند و شیوه او دشمنی است، راه ستم و عدوان می‌رود، و زبان به غیبت و بهتان می‌گشاید، و عیب‌های مرا بر می‌شمارد و سخن خدای‌را که می‌فرماید: **آیا یکی از شما دوست دارد که گوشت مرده برادرش**

---

۱. قمی، شیخ عباس: الکنی و الالقاب، ۳/۶، چاپ صیدا.

۲. تنافس: همچشمی، رقابت.

۳. خوانساری: روضات‌الجنات ۵۳۶، چاپ ایران.

را بخورد، فراموش می‌کند[۱].» همچنین گروهی از بزرگان فقه و حدیث مانند مجلسی و فیض‌الله تفرشی او را عیب کرده و به‌سبب میل او به تصوف طعنش کرده‌اند.

شیخ عبدالله بن صالح بحرانی بر او حمله کرده گوید:

«او را برخی اعتقادات سست است، مانند اینکه می‌گوید: وقتی متکلف همه کوشش خود را برای به‌دست آوردن دلیل انجام داد، او را گناهی نیست اگر در اعتقادش خطاکار باشد، و در آتش جاودانه نمی‌ماند، واگر چه به خلاف اهل حق باشد.»

آنگاه خود او می‌گوید: «این کلام قطعاً باطل است، زیرا بنابراین قول لازم می‌آید که دانشمندان ضلال، و بزرگان کفر در آتش جاودانه نمانند، زیرا شبهه‌ها و افکار فاسدشان آنانرا بر آن داشته، که از اهل حق پیروی نکنند[۲].»

شک نیست که حمله بحرانی و همانندان او از این نظر بوده که آنها اصولا با حجت بودن عقل مخالفت داشته‌اند، و در حل مشکلات دینی بدان اعتباری قائل نبوده‌اند؛ آنچه مسلم است اینست که امثال این آراء دلیل حریت فکر و بیداری اندیشه بهائی است و برخلاف آنچه مخالفان او می‌پندارند نشان منقبت و بزرگ منشی اوست، نه مایه ذم و سرزنش وی. شاید همین انتقادهای جاهلانه روح او را آزرده است که در یکی از کتابهای خود می‌گوید:

«روزگار و مردم آن تباه گشته است و کار تدریس را کسانی برعهده گرفته‌اند که دانش آنان اندک و نادانیشان بسیار است؛ مرتبه علم و عالمان فرود آمده و طالبان دانش بکارهای دیگری دل داده‌اند[۳].»

۳. **مؤلفات بهائی**، بهائی از نظرگاه علمی شخصیتی ممتاز و مکانتی رفیع دارد، او در همه پهنه دانش‌های مرسوم روزگار خویش جولان کرده، آثار کم نظیری نوشته است که نام وی را در شمار مردان بزرگوار وارد کرده است تا بدانجا که مردم اساطیر و عجایبی به او نسبت می‌دهند، که واقعاً نشان دهنده اعجاب ایرانیان نسبت به مقام علمی اوست، و پر واضح است که عامه مردم چون کسی را بزرگ یافتند درباره او داستانها می‌سازند و کارهای بزرگ و فوق عادت به او نسبت می‌دهند. از نسبت‌های بزرگ که به «شیخ بهائی»

---

۱. رجوع به بهائی: کشکول ۹۱ چاپ ایران. و آیه ۱۲ حجرات (۴۹): «ایحب احدکم ان یاکل لحم اخیه میتاً...»

۲. بنقل از تهرانی: الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۴/۶ـ۱۷۸.

۳. بهائی: کشکول، ۹۱/۱، کتابفروشی ادبیه «قد فَسَدَالزمان واهله و تصدی للتدریس من قل علمه و کثر جهله، و انحطت مرتبة العلم و اصحابه و اندرست مراسمه بین طلابه...»

داده‌اند، یکی اینست که می‌گویند او توانست اتم یا ذره را بشکافد، و حتی آنرا در نیازمندیهای روزانه بکار برد!

همچنین گفته‌اند که او شمعی در تون گرمابه‌یی در اصفهان برافروخته بود که به تنهایی تمام گرمابه را گرم می‌کرد، و روزگاری دراز دوام داشت، بی‌آنکه شمع تغییری پیدا کند.

و نیز گویند که او ساعتی ساخته بود، که به‌طور مداوم حرکت می‌کرد، و به اصطلاح امروز خودکار[1] بود، و حاجتی به کوک کردن و حرکت دادن نداشت[2].

شکی نیست که بیشتر این نسبت‌ها گزافه است و صحت ندارد، و اگر دارد بدین صورت ساده نبوده و اینطور که گویندگان این داستانها می‌گویند، نیست. ولیکن چنانکه گفتیم نفوذ شخصیت و عظمت مقام و منزلت او و همانندان او، مردم را برآن داشته که داستانهایی از این قبیل درباره آن بزرگان بسازند.

آثار بهائی همه پرفیض و سودمند و ممتع است، و همواره مورد اعتناء و توجه فاضلان ودانشمندان بلاد اسلامی بوده و هست، و برخی از آنها که در حساب و هندسه و فلک نوشته شده و در دسترس همگان قرار گرفته و بسیاری از دانشمندان ویا شاگردان وی آنها را شرح کرده‌اند.

حسن و امتیاز مؤلفات بهائی در اینست که عمومی است، و از حشو و زواید به‌دور است، و هیچ خواننده از کتابهای او بی‌فیض نمی‌ماند.

برخی گفته‌اند که آثار او متجاوز از هشتاد کتاب و رساله است. آنچه مسلم است اینست که آثار او بیش از پنجاه جلد کتاب یا رساله است که بیشتر آنها تا امروز نیز در مدارس قدیم ایران و عراق و دیگر کشورها تدریس می‌گردد.

برجسته‌ترین مؤلفات او بدین‌قرار است:

۱. **رسالة تحقیق جهة القبلة**، که به‌زبان تازی است، و نسخه‌یی قدیم و صحیح از آن نزد استاد **عباس العزاری** موجود است که مؤلف کتاب تاریخ علم الفلک فی العراق باشد[3].

۲. **بحرالحساب**، و آن کتاب بزرگی در علم حساب است.

۳. **خلاصة‌الحساب**، که آنرا از کتاب نخستین خلاصه کرده، و این خلاصه از کتاب اول

---

1 . Automatic.

۲ . نعمه، عبدالله: فلاسفة‌الشیعة، ۷ـ۴۰۶، چاپ بیروت.

۳ . عزاوی، عباس: تاریخ علم الفلک فی العراق، ۲۹۷.

مشهورتر شده است، و جامع‌ترین کتاب در فنون حساب بشمار می‌رود. این کتاب همواره مورد اهتمام و شرح و درس دانشمندان شیعی بودو در مدارس مورد استفاده طالبان دانش.

کتاب مذکور یک مقدمه و ده باب، و یک خاتمه دارد[۱].

کتاب **خلاصة‌الحساب** در هند و ایران و استانبول و مصر چاپ شده و در سال ۱۸۴۳ میلادی به‌زبان آلمانی، در ۱۸۶۴ به‌زبان فرانسوی ترجمه شد[۲].

* * *

از شرحهای مهم این کتاب، شروح زیرا را نام می‌بریم:

۱. شرح مولوی عصمة‌الله بن اعظم بن عبدالرسول سهار نغوی (در گذشته ۱۰۳۹ هـ.ق.) که معاصر شیخ بهائی مؤلف کتاب است.

۲. شرح نظام‌الدین مرتضی بن حسین بن مرتضی عاملی کاظمی، که نام آن **تشریح الحساب** است.

۳. شرح محمد علی کرمانی که نام آن نیز **تشریح الحساب** است.

۴. **ایضاح الحساب**، به‌فارسی در شرح «خلاصة‌الحساب»، به‌قلم فخرالدین بن محمدعلی طریحی (در گذشته ۱۰۸۵هجری)، که آنرا در اصفهان تألیف کرد و در ۱۰۸۳ به پایان آورد. نسخه‌یی از آن در خزانه دودمان طریحی در نجف موجود است.

۵. **توضیح خلاصة‌الحساب**، به‌پارسی به‌قلم محمد امین نجفی حجازی قمی، از شاگردان برجسته «شیخ بهائی».

۶. **حل الخلاصة لأهل الریاسة**، تألیف رمضان بن ابی هریره جزری قادری، که از تألیف آن به‌سال ۱۰۹۶ فراغ یافت. نسخه‌یی از آن در «دارالکتب المصریه» موجود است.

۷. **تحفة‌الطلاب فی حل خلاصة‌الحساب**، که نسخه‌یی از آن در خزانه اوقاف عامع در بغداد وجود دارد، و تاریخ تألیف آن ۱۱۸۶ هجری است.

۸. **توضیح الحساب**، تألیف مولی محمد تقی‌الدین بن حسن الهروی، (در گذشته به سال ۱۲۹۹)، که به‌منزله حواشی است بر «خلاصة‌الحساب».

* * *

۴. **تشریح الافلاک**، با حواشی خود «شیخ بهائی»، که کتاب مختصر مفیدی است و در هند به کرات چاپ شده، و در ایران و عراق نسخه‌های آن موجود است.

---

۱. برای آگاهی بیشتر درباره این کتاب، طالبان نگاه کنند به کتاب طوقان، قدری: تراث العرب العلمی: صفحات ۴۲۸-۴۳۵.

۲. همانجا، ۴۲۷.

این کتاب نیز محل توجه و عنایت دانشمندان قرارگرفته، و بر آن شرح و تعلیق کرده‌اند، ک‌که اهم آنها را نام می‌بریم:

۱. شرح فضل بن محمد شریف کاشانی که آنرا به‌سال ۱۰۷۲ هجری تألیف کرد.

۲. شرح شمس‌الدین علی بن محمد حسینی خلخالی، از شاگردان شیخ بهائی که کتاب خود را در زمان حیات استاد تمام کرد. حدود ۱۴ شرح دیگر براین کتاب نوشته شده که تهرانی از آنها نام بدره است[۱].

آغاز کتاب تشریح الافلاک با این آیه شروع می‌شود که: «**ربنا ما خلقت هذا باطلا...**[۲]» این کتاب یک مقدمه و پنج فصل و یک خاتمه دارد.

* * *

۵. **جبرالحساب**، که بهائی پیش از اتمام آن در گذشته است. در این کتاب تفصیل بسیاری جهت براهین هندسی و نظریات ریاضی ابراز شده، و قوانین مساحت‌ها و حجم‌های گوناگون، و تعدادی از مبادی علم حساب بیان گشته است. همچنین بهائی برای حل مسائل دشوار گوناگون راههایی تازه به‌دست داده، که به تمرین و ممارست در آنها، ذهن برای حل اعمال پیچیده آماده‌تر می‌شود[۳].

* * *

۶. **الصحیفة فی الاسطرلاب**، به‌زبان تازی. این کتاب نیز شرحی دارد:

۱. **سوانح القریحة فی شرح الصحیفة**، بقلم سید عبدالله فخری موصلی.

۲. شرح دیگری به‌نام **نقش الصحیفة**، تألیف احمدبن محمد بن خضر بغدادی[۴].

* * *

۷. **کتاب الاسطرلاب** به پارسی، که آنرا **التحفة الحاتمیة** نامیده است.

این کتاب مختصر «بیست باب» خواجه نصیرالدین طوسی است، که در سال ۱۳۱۶ هجری در ایران چاپ شده است.

۸. **الجفر**، که در خطبه کتاب مؤلف به نام و نسبت خود تصریح می‌کند، و آغاز آن اینست که: «الحمدالله الذی کشف علینا رموز الغریب بفیضه» مؤلف این کتاب را در یک مقدمه و شش فصل قرار داده است. و طهرانی نسخه‌یی از آن را در کربلاء دیده است.

---

۱. تهرانی: الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۱۸۸/۴ ـ ۱۸۷.

۲. آل‌عمران، ۳/آیهٔ ۱۹۱.

۳. عزاوی، عباس: تاریخ علم الفلک فی العراق، ۳۰۱.

۴. تهرانی: الذریعة الی تصانیف الشیعه، ۲۳۸/۲.

۹. شرح چغمینی در هیات، که در سال ۱۳۲۶ هجری با منظومه مواهب المشاهد هبةالدین شهرستانی چاپ شده است[۱].

۱۰. رسالة الجوهر الفرد، در ابطال جوهر فرد، که نام آنرا در کشکول ذکر، و بخشی از آنرا هم که شامل نه دلیل گوناگون در ابطال وجود جوهر فرد باشد، نقل کرده است.[۲] با وجود این رساله قول کسانی که می‌گویند: شیخ بهائی از اتم استفاده می‌کرده باطل می‌گردد. زیرا کسی‌که جسم را مانند ارسطوییان مرکب از صورت و هیولی می‌داند، چگونه آنرا شکافته و در عمل از آن سود جسته است!؟

* * *

۱۱.کشکول، در سه جزء، که در ایران و مصر چاپ شده است. این کتاب مجموعه گرانبهایی است، که حاوی مطالب پر ارجی در فصول علمی از هندسه و فلسفه و ادب و شعر و تاریخ و علم و مناظر و نور و جبر و حساب و برخی علوم دیگر است. درباره اهمیت این کتاب در سیر فلسفه در ایران به‌تفصیل سخن خواهیم گفت

* * *

۱۲. توضیح المقاصد، در حوادث و وقایعی که برای او اتفاق افتاده است. در این کتاب بهائی ذکر برخی دانشمندان و در گذشتگان آنها را آورده است. این کتاب در سال ۱۳۱۳ هجری در مصر، همراه با «بائیه» حمیری چاپ شد، همچنین در ایران بسال ۱۳۱۵ ه.ق. زیر چاپ رفت.

۱۳. العروة الوثقی فی تفسیرالقرآن، که در تفسیر و تأویل برخی آیات، عقاید جالب و محققانه ابراز داشته است.

* * *

۱۴. جامع عباسی، که آنرا برای شاه عباس بزرگ نوشت. این کتاب سالها به‌عنوان، کتاب بزرگ ریاضی در ایران و مدارس قدیمه تدریس می‌شده است.

* * *

۱۵. حاشیه بر تفسیر بیضاوی.

* * *

۱۶. عین‌الحیاة، که تفسیر مختصر قرآن است.

---

۱. تهرانی: الذریعة الی تصانیف الشیعه، ۲۳۸/۲.
۲. بهائی: کشکول، ۱۱۹ ببعد، چاپ ایران، کتابفروشی ادبیه.

* * *

۱۷. حاشیه بر کتاب من لا یحضره الفقیه، در حدیث، از صدوق (درگذشته ۳۸۱ ه.ق)

۱۸. رسالة فی علم الدرایة، که در آن با نهایت ایجاز و هنرمندی اقسام حدیث و سلسله راویان و موازین حدیث را بیان کرده است. این کتاب را مرحوم مشکوة با برخی حواشی به‌سال ۱۳۱۶ ه.ش چاپ کرد.

۱۹. حواشی بر تذکرة خواجه طوسی، در هیأت.

۲۰. حواشی بر زبده خواجه طوسی.

چنانکه گفتیم غیر از اینها نیز بهائی آثاری دارد که از ذکر همه آنها تن می‌زنیم.

شهرت بهایی بیشتر مرهون کتاب‌های خلاصة‌الحساب و تشریح الافلاک و به‌ویژه، کشکول است که چندین بار در مصر و ایران چاپ شده است.

چنانکه گفتیم بهائی در این کتاب نکات جدید علمی و فواید فرهنگ و نوادر ادبی را با احوال صوفیه و بیان سخن این گروه گرد آورده و برخی اوقات با بحث‌های فلسفی و ـضدّ فلسفی ـ هندسی وفلکی و مسائل علم نور یا مناظر و مزایا[1] و مباحث جبر و حساب در هم آمیخته است.

همچنین در این کتاب تفسیر برخی از آیات و بیان برخی مسائل فقهی بچشم می‌خورد. آنچه روحیه بهائی را بیشتر از هرچیز دراین کتاب بیان و آشکار می‌کند، کشش و توجه او به مباحث عرفانی و اذواق صوفیه است، که بسیار از آنها یاد می‌کند و حکایات و کلمات آنها را نقل می‌کند.

در این کتاب همچنین مباحثی از فلسفه و کلام نیز خواننده را به‌سوی خود جلب می‌کند. از جمله آنها یکی خلاصه رساله جوهر فرد است. بهایی در این کتاب می‌گوید که در رد جوهر فرد وابطال ترکیب جسم از جزء لایتجزا در آن رساله نه برهان ذکر کرده است[2].

۴. شیخ بهائی از نظرگاه ادب فارسی، شعر فارسی بهایی که نزدیک به سیصد ۳۰۰ بیت غزل و رباعی و دو مثنوی سوانح سفرالحجاز معروف به نان و حلوا و شیر و شکر از آن به‌دست است در بلندترین پایه خوبی شعر آن زمان است. وی به‌تازی نیز شعر می‌سروده و

1 . Optique.

۲ . نگاه کنید به: کشکول، ۹۳، چاپ ایران؛ و نیز غزاوی عباس: تاریخ علم الفلک فی العراق، ۲۶۹ تا ۳۰۲، و طوقان، قدری: تراث العرب العلمی، ۴۳۵ تا ۵۲۷؛ ۲۷۰ ـ ۲۷۶؛ وقمی، شیخ عباس: الکنی والالقاب، ۹۱/۲ ـ ۸۹.

نیکو می‌سروده است، و ازنمونه‌های آن قصیده **وسیله الفوز والامان فی مدح صاحب‌الزمان** است.[۱]

در غزل و رباعی سخن اثر بخش شورانگیز ولطیفِ شاعران شیرین سخن صوفی مشرب ایران و مخصوصاً فخرالدین عراقی و اوحدی مراغی اصفهانی را دارد، و در مثنوی گاهی پابه پای پیامبر شاعران عارف مولانا جلال‌الدین بلخی می‌رود، و راستی شگفت است که شیخ‌زاده‌یی از مردم «جبل عامل» که پدران وی همه بیگانه تازی بوده‌اند در زبان فارسی بدین پایه از توانایی برسد که این اشعار را بگوید، و حتی زبان شاعران متصوف ایران را بیاموزد، و معانی لطیف و دقیق عرفان را تا این اندازه نکته سنجانه و با روح و ساده بپردازد که مشام جان را عطر آگین گرداند. شعر معروف «تاکی به‌تمنای وصال تو یگانه: اشکم شود از هرمژه چون سیل روانه» را همه شنیده‌ایم، و راستی را که یکی از بهترین اشعار مناجاتی تاریخ ادب ایران است. ما آن شعر را اینجا نقل نمی‌کنیم. ولیکن قسمتهایی را از مثنوی‌های او که هم استواری تحقیق و هم ذوق اشراق و عرفان دارد، برگزیده و نقل می‌کنیم؛ باشد که اهل حال را ذوق بیفزاید و صاحبدلان را شوقی بیآفریند:

قد صرفت العمر فی قیل و قال — یا ندیمی قم فقد ضاق المجال
واسقنی تلک المدام السلسبیل — إنهاتهدی الی خیر السبیل
قل لشیخ قلبه منها نفور — لا تخف فالله تواب غفور
قم ازل عنی بهارسم الهموم — ان عمری ضاع فی علم الرسوم
علم رسمی سربه‌سر قیل‌است و قال — نه ازو کیفیتی حاصل نه حال
علم نبود غیر علم عاشقی — مابقی تلبیس ابلیس شقی
طبع را افسردگی بخشد مدام — مولوی باور ندارد این کلام
زونگردد بر تو هرگز کشف راز — گر بود شاگرد تو صد فخر راز
گر کسی گوید که از عمرت همی — چند روزی مانده‌ای مرد غنی
تو در این هفته مشغول کدام — علم خواهی گشت ای مرد تمام،
فلسفه یا نحو یا طب یا نجوم — هندسه یا رمل یا اعداد شوم؟
فاخلع النعلین یا هذا الندیم — انها ناراً اضاءت للکلیم
کل من لم یعشق الوجه الحسن — قربوا الرحل الیه والرسن
یعنی آن‌کس را که نبود عشق‌یار — بهر او پالان و افساری بیار!

۱. بنگرید به کشکول ۱۰۳/۱ـ۱۰۲، کتابفروشی ادبیه تهران.

هر که نبود مبتلای ماهروی / نام او از لوح انسانی بشوی
سینه خالی ز مهر گل‌رخان / کهنه انبانی بود پر استخوان!
لوح دل از فضله شیطان بشوی / ای‌مدرس! درس عشقی هم‌بگوی
چند و چند از حکمت یونانیان / حکمت ایمانیان را هم بخوان
چند از این فقه و کلام بی‌اصول / مغز را پر می‌کنی ای بلفضول
صرف‌شدعمرت‌به‌بحث نحووصرف / از فصول عشق نا خواندی تو حرف
دل منور کن به انوار جلی / چند باشی کاسه لیس بوعلی؟
سینه خود را بروصد چاک کن / دل از این آلودگیها پاک کن.

* * *

از غزلیات او این ابیات را نقل می‌کنیم:

به‌عالم هر دلی‌کو هوشمند است / به‌زنجیر جنون عشق بند است
به کف دارند خلقی نقدِ جانها / سرت گردم مگربوسی به‌چنداست؟!
بهائی گر چه می‌آید ز کعبه / همان دردی کش زنار بند است

* * *

دی مفتیان شهر را تعلیم کردم مساله / و امروز اهل میکده رندی زمن آموختند
یارب چه فرخ طالعند آنانکه در بازار عشق / دردی خریدند و غم‌دنیا و دین به‌فروختند
چون رشته ایمان من بگسسته دیدند اهل دل / یک رشته‌از زنار خودبر خرقهٔ من دوختند
درگوش اهل‌مدرسه‌یارب‌بهائی‌شب‌چه گفت / کامروز آن بیچارگان اوراق خود راسوختند

از مثنوی «شیر و شکر»

خطاب به انسان

ای مرکز دایره امکان / وای زبده عالَم کون و مکان
تو شاه جواهر ناسوتی / خورشید مظاهر لاهوتی
تا چند به تربیت بدنی؟ / قانع به‌صدف ز در عدنی؟
در علم رسوم چه دل بستی؟ / بر اوج‌ات اگر ببرد پستی!
در راه خدا قدمی نزدی / بر لوح وفا رقمی نزدی
راهی ننمود اشارات‌اش / دل شاد نشد ز بشاراتش
تاکی ز شفاش شفا طالبی / وز کاسه زهر دوا طلبی

علمی به‌طلب که ترا فانی سازد ز علایق جسمانی
علمی‌به‌طلب‌که کتابی‌نیست یعنی‌ذوقی‌است‌وخطایی‌نیست
علمی که دهد بتو جسان نو علم عشق است ز من بشنو
علم‌رسمی‌همه خسران‌است در عشق‌آویزکه علم‌آنست[1]

* * *

بهائی همچنین کتاب شیرین به نثر فارسی پرداخته به‌نام پنداهل دانش و هوش بزبان گربه‌وموش که در آن از روش نگارش عبدالله بن المقنع یا روزبه پارسی (کشته بسال ۳-۱۴۲ هـ. ق.)و نیز عبید زاکانی (در گذشته حدود ۷۷۲ هـ. ق.) پیروی کرده است. موضوع این کتاب مناظره دینی است میان گربه و موش. و مؤلف موش را به‌صوفی و دانشجوی را به گربه تشبیه کرده است، و از زبان آنها داستانهای دلکش اخلاقی و دینی پرداخته است که قسمتی از آنها تاریخی و برخی اسطوره‌یی و آمیخته با نکته سنجی‌ها و مثل‌های دلپذیر است. واین را برای آن کرده است که کتابش را مانند کلیله و دمنه ابن‌المقنع و عبیدزاکانی همه بخوانند، زیرا در لباس داستان حقیقت‌ها را بهتر می‌توان گفت، و توده مردم بویژه جوانان آنرا بیشتر می‌خوانند. این کتاب در قاهره چاپ شده، و دکتر یحیی خشاب در کتاب «حکایافارسیة» چندین داستان از این کتاب نقل کرده است. ما اینجا یک قطعه از آنرا نقل می‌کنیم:

در آغاز کتاب می‌گوید «چنین گوید محمدالمشتهر ببهاءالدین العاملی: آورده‌اند که موش تیز هوشی سفید در گوشه‌یی قرار گرفته و از گوشه توشه تمتع کرده، ناگاه گربه‌یی در کلبه او در آمد. موش را دست و پا بهم بر آمد و در زیر چشم نگاهی می‌کردو از سوز سینه آهی می‌کشید. گربه برآشفت و گفت: ای دزد نابکار از برای چه آه کشیدی؟ و از من چه دیدی که سلام نکردی؟ موش در جواب گفت که: ای شهریار عالی طرفه سؤالی کردی که از جواب شما من عاجزم، زیرا که هرگز کسی شنیده‌ای یادیده‌ای که در حال نزول ملک الموت بر او سلام کرده باشد!»[2]

و در بیان غرض خود از وضع کتاب می‌گوید: «ای عزیزان، این گفت و گوی موش‌گربه را گمان مبرید که بیهوده است. موش نفس اماره شماست که بمکر و حیله می‌خواهد از دست عقل خلاص یابد و پیروی شیطان کرده فساد کند...»[3]

---

۱. هدایت، رضاقلی‌خان: ریاض العارفین، ۶-۷۲؛ و کشکول، ۱۱۱/۱، کتابفروشی ادبیه.
۲. پند اهل دانش و هوش، ۴۷، چاپ قاهره.
۳. همانجا، ۱۷.

ناشر این کتاب فرج‌الله زکی‌الکردی در مقدمه این کتاب گوید «... شک نیست که لافونتن فرانسوی (درگذشته ۱۶۹۴ م) در پرداختن افسانه‌های خود مدیون از وپ و بیدپا و همین شیخ بهائی عاملی است، زیرا هرگاه میان داستانهای ایندو سنجشی بکنیم، نویسنده شرقی را در نیروی خیال قوی‌تر و در انتقاد استوارتر می‌یابیم.»[1] والعهدة علی الروای!

۱. همانجا، مقدمه، ۸ ـ ۷.

فصل سی و پنجم

میرداماد استرآبادی

(درگذشته ۱۰۴۱ ه.ق.)

میر شمس‌الدین محمد باقر حسینی استر آبادی مشهور به میرِداماد، و در شعر متخلص به اشراق، بی‌شک یکی از نوادرو بزرگان دوره صفویه است و در جامعیت کمتر کسی به‌پایه وی می‌رسد.

تاریخ تولد او را به‌درستی نمی‌دانیم، ولیکن هنگامیکه صاحب تاریخ عالم آرای عباسی، کتاب خود را تحریر می‌کرده (سال ۱۰۲۵ ه.ق.) میرداماد در اصفهان به‌سر می‌برده است.[1] از این رو اگر هم داماد عمر درازکرده، می‌شود احتمال داد که اغلب ایام عمر را در اصفهان و در دربار صفویه گذرانده است.

وی اصلا از استرآباد (=گُرگان کنونی) است ولی همواره در اصفهان مسکن داشته است. داماد، لقب پدر اوست، چه پدر او داماد محقق ثانی شیخ عبدالعالی کرکی عاملی (وفات، ۹۴۰ه.ق.) فقیه معروف بود و این لقب برای او و بعداً برای پسرش باقی‌مانده است.

میرداماد، در حکمت و فلسفه و ریاضی و طبیعیات و لغت و شعر و ادب و شناخت دیوانهای شعرای تازی و برخی از علوم دیگر مانند طبیعی و مهارت به‌سزا داشت. معروف است که او خود را معلم می‌دانست و شأن خود را کمتر از ابونصر فارابی (درگذشته ۳۹۹ ه.ق.) نمی‌دید، از این‌رو در برخی از تألیفات خویش می‌گوید: «قال شریکنا فی التعلیم ابونصر الفارابی!» و بهمنیار راکه بزرگترین شاگرد ابن‌سینا بود شاگردخود می‌پنداشت، و

---

۱. براون، ادوارد: تاریخ ادبیات ایران ۲۷۹/۴، تألیف براون انگلیسی، ترجمه مرحوم رشید یاسمی.

اگر می‌خواست از او قولی نقل کند می‌گفت: «قال تلمیذنا بهمنیار = شاگرد ما بهمنیار گفت.»[۱]

هچنین آورده‌اند که: روزی ملاصدرا برای گرفتن درس، به‌مدرس میرداماد حاضر شد، و هنوز میرداماد از خانه بیرون نیامده بود. تاجری به جهت مهمی به مدرس «میر» حاضر شد، و در اثنای سخن از ملاصدرا سؤال کرد: «میرافضل است یا فلان ملا؟» صدرا در جواب گفت: میرافضل است. و در این وقت «میر» آمد. و چون دید که این حکایت در میان است، در پشت دریا دیوار توقف کرد و استماع می‌کرد. و آن تاجر یک‌یک دانشمندان را نام می‌برد و ملاصدرا می‌گفت که: میرافضل است. پس آن تاجر سؤال کرد که: میرافضل است یا معلم ثانی؟ «صدرا» توقف کرد و سکوت نمود؛ میر بناگاه از پشت دیوار ندا در داد گفت: صدرا مترس، و بگو: میرافضل است![۲]

میرداماد ظاهراً ذوقی برای تحقیق در حکمت طبیعی داشته و مشهور است که شاه عباس از میر خواست، تا کیفیت عسل ساختن زنبور را تحقیق کند. میر دستور داد خانه‌یی از شیشه درست کردند و مگس‌ها را در آن شیشه رختند. و در میان مجلس گذاشتند یا به بینند که چه می‌کنند. ناگاه مگس شیشه را تار کرد و این مجهول برای او ـ به حال مجهولیت ـ باقی ماند.[۳]

میرداماد در دربار شاه عباس احترام و نفوذی فوق‌العاده داشت و مورد احترام بیشتر بزرگان دربار نیز بود، و با «شیخ بهایی» معروف دوستی و برادری عجیب داشت که مانند آن در یمان دو حکیم کمتر اتفاق می‌افتد؛ و ما پیش از این در مقدمه کتاب داستان مربوط به‌صداقت او و شیخ بهایی را آوردیم.

میرداماد در حکمت شاگردانی بزرگ داشته که همه معروف و انگشت شمار هستند، و از آنجمله صدرامتألهین شیرازی، صاحب اسفاراربعه؛ و عبدالرزاق لاهیجی؛ و حکیم ملامحسن فیض کاشانی بسیار معروفند.

گویند: صدرا، میر را در خواب دید و از او سؤال کرد که: «مردم مرا تکفیر کردند و شما را تکفیر نکردند با اینکه مذهب من از مذهب شما خارج نیست، علت چیست؟» میرداماد در جواب گفت: «من مطالب حکمت را چنان نوشته‌ام که علماء از فهم آن

---

۱. تنکابنی، محمد: قصص العلماء، ۲۳۳، چاپ اسلامیه.

۲. همانجا، ۲۳۴، چاپ اسلامیه.

۳. براون، ادوارد: تاریخ ادبیات ایران ۲۷۹/۴، ترجمه مرحوم رشید یاسمی.

عاجزند، و غیر اهل حکمت کسی آنها را نمی‌تواند فهمید؛ ولیکن تو مطالب حکمت را مبتذل کردی، و به‌نحوی بیان کردی که اگر ملامکتبی کتابهای ترا ببیند، مطالب آنرا می‌فهمد، از این جهت بود که ترا تکفیر کردند و مرا نکردند.[1]»

از این‌رو، لطیفه‌یی ساخته‌اند که وقتی میر درگذشت. نکیرین در شب نخستین گور به‌دیدار او آمدند تا از او پرسش‌هایی درباره اعتقاد او به‌خدا و پیامبر و روز رستاخیز و دیگر چیزها بپرسند. وی چنان پاسخ‌های دیریاب و «قلمبه» داد که هیچیک از آندو فرشته سر در نیاوردند. ناچار به پیشگاه خدا برگشتند و شکایت کردند که ما از سخنان این بنده تو چیزی نفهمیدیم. خدا در پاسخ گفت: «راست می‌گویید، چون او در دوره حیات خود نیز سخنانی بهم بافت که من هم نفهمیدم!»[2] مرحوم علی اسفندیاری (درگذشته ۱۳۳۸ ه.ق.) معروف به نیمایوشیج این قصه را به نظم آورده است:

میرداماد شنیدستم — که چو بگزید بن خاک وطن
بر سرش آمد و از وی پرسید — ملک قبر که: «من ربک من؟»
میر بگشاد دو چشم بینا — آمد از روی فضیلت بسخن
اسطقسی است بدو داد جواب — اسطقسات دگر زومتقن
حیرت‌افزودش ازاین‌حرف ملک — برد این واقعه پیش ذوالمن
که زبان دگر این بنده تو — می‌دهد پاسخ ما در مدفن
آفریننده بخندید و بگفت — تو بدین بندهٔ من حرف مزن
او در آن عالم هم زنده که بود — حرف‌ها زد که نفهمیدم من![3]

* * *

«میرداماد» با همه مراتب حکمت و علم و اشتغال به‌فلسفه، مردی متعبد و زاهد و پرهیزگار بود، و همیشه قرآن می‌خواند، و در اداء نوافل می‌کوشید و تا آخر عمر در این روش باقی بود تا اینکه در سال (۱۰۴۱ ه.ق.) در نجف درگذشت و در جوار حضرت علی(ع) دفن شد.

در فلسفه میرداماد روح اشراق و عرفان تأثیر فراوان گذاشته، و همین تأثیر در

---

۱. تنکابنی: قصص‌العلماء، ۳۳۵، چاپ اسلامیه.
۲. «مجلهٔ یادگار»، شماره ۱ سال اول، ۵۶، ۱۳۲۳ ه.ش.
۳. از شاعر آزاده ایرانی مرحوم یحیی ریحان سپاسگزارم که این قطعه را از «جنگ شعر» خود نوشته در اختیار من قرار دادند.

کتابهای و تعالیم وی و در روح دو شاگرد برجسته‌اش یعنی «صدرا» و «فیض» نیز بچشم می‌خورد.

میرداماد برخی اوقات ادعاهایی می‌کرده که با موازین عقل و منطق جور در نمی‌آید. مثلا میان برخی از فاضلان معروف است که می‌گفته «من عقول عشره را به‌خواب دیده‌ام!» و یا اینکه در برخی از رسالات خویش می‌گوید: «بسیار اتفاق افتاده که روح وی جسد جسمانی را ترک کرده، و بسیر در معارج ملکوت پرداخته و سپس به‌کراهت به جسم خود پیوسته است!»[1]

۲. مؤلفات میرداماد. آثار میرداماد در فلسفه و حکمت اشراقی و کلام و هندسه و شریعت و تفسیر و حدیث و غیر آن، زیاد است و ما برجسته‌ترین آنها را در زیر می‌آوریم:

۱. القبسات، در حکمت. میرداماد در این کتاب فکر تازه‌یی در باب حدوث و قدم عالم ابراز داشته، و در ضمن آن عالم معقولات مجرده را به‌خلاف حکمای مشایی و اشراقی، **حادث‌دهری** می‌داند. این کتاب را داماد در سال ۱۰۳۴ بپایان آورده است. کتاب مذکور بسال ۱۳۱۵ در ایران چاپ شد. سید داماد در این کتاب، وقتی که مسألهٔ «حدوث‌دهری»[2] را بیان می‌کند، صراحة می‌گوید: ابوالبرکات بغدادی (در گذشته ۵۷۰ هـ. ق.) نیز به‌قول ما رفته بوده و سخن وی در این باره یعنی: قدم و حدوث مؤید قول ماست.

۲. الصراط المستقیم، در حکمت. شاعری در وصف این کتاب گفته است:

صراط‌المستقیم میرداماد　　　مسلمان نشود کافر مبیناد!

۳. کتاب خلسة‌الملکوت.

۴. کتاب تقدیم الایمان، در علم کلام.

۵. الافق المبین، در حکمت الهی. که آن را پیش از ۱۰۲۵ تألیف کرده است.

۶. الرواشح السماویة.

۷. الایماضات و التشریقات در حدوث و قدم عالم.

۸. الجمع والتوفیق بین رأیی الحکیمین، در حدوث عالم.

۹. رسالة فی حدوث العالم ذاتاً و قدمه زماناً، که در آن ارسطو را بر افلاطون ترجیح داده،

---

۱. خوانساری: روضات‌الجنات، ۱۱۵، چاپ ایران. «...ذکر فی بعض المواضع انه کثیراً ما یودع جسده الشریف و یخرج الی سیر معارج الملکوتِ ثم یرجع الیه مکرهاً.»

۲. برای توضیح و فهمِ «حُدُوثِ دهری»، ← علی‌اصغر حلبی، تاریخ فلسفه در ایران و جهان‌اسلامی، ۴۶۷ ـ ۴۶۶، اساطیر، ۱۳۷۲ هـ.ش.

و فارابی را به‌سبب جمع میان دو رأی انتقاد کرده است. این رساله در حاشیه قبسات چاپ شده است.

۹. **اللوامع الربانية في رد شبه النصرانية.**

۱۰. **جذوات**، به‌زبان فارسی.

۱۱. **رسالة في المنطق.**

۱۲. **رسالة في تحقيق مفهوم الوجود.**

۱۳. **كتاب السبع الشداد**، درباره چند علم.

۱۴. **كتاب سدرة المنتهى.**

۱۵. **رسالة في خلق الاعمال.**

۱۶. **نبراس الضياء**، در تحقیق معنی بداء[1].

۱۷. **عيون المسائل**، که ناتمام مانده است.

۱۸. **سَدرَة المُنتَهىٰ** در تفسیر قرآن.

۱۹. **شرح استبصار**، در فن حدیث، از شیخ طوسی.

۲۰. **رسالة في الجبر و التفويض**، در این رساله جبر و تفویض هر دو را رد، و قاعده معروف «امر بين الامرين» را اثبات می‌کند.

۲۱. **رساله‌یی در ابطال زمان موهوم**، چنانکه بعد از این خواهیم گفت آقا حسین خوانساری (در گذشته ۱۰۹۸ هـ.ق.) این رساله را رد نوشت و حکیم خاجویی (۱۱۷۳ هـ.ق.) رساله‌یی تألیف کرد و خوانساری را رد نوشت و قول میرداماد را تأیید کرد.

۲۱. رساله‌یی در جیب زاویه؛ همانکه در علم مثلث به آن سینوس[2] گویند.

معروف است که میرداماد دلالت الفاظ را ذاتی می‌دانسته است.[3] یعنی برخلافِ

---

۱. بَداء، ظاهرشدنِ رأیی است پس از آنکه نبوده است «ظُهُور اَلرَّأيِ بَعْدَ اَنْ لَمْ يَكُنْ» (جرجانی، تعریفات، ۳۶). و در علم کلام شیعه، پیدا شدن اوضاع و احوال جدیدی که بنابرآنها خدایْ تعالیٰ در تقدیر سابق خود تغییری می‌دهد. و چون بدین معنی مستلزم جهل و پشیمانی است، و این هر دو برایِ خداوند مُحال است، شیعه بداء را برایِ خداوند مُحال می‌دانند. اهل سُنّت در این باره باشیعه اختلافِ فراوان دارند. متکلّمانِ شیعه، برای از میان بردنِ تناقضِ ظاهری که میان حُصول علم جدیدی برای خدایْ تعالیٰ در نتیجهٔ پیدا شدن احوالِ جدید ـ بنابراصلِ بَداء ـ و میان علم مطلق و قدیم بودنِ علم الهی مشاهده می‌شود، بسیار کوشیده‌اند و کتابهایِ زیاد نوشته‌اند، که این کتابِ میرداماد از ان جمله است.

2 . Sinus.

۳. در شمارش آثار میرداماد از کتابهای زیر استفاده کرده‌ایم: خوانساری: روضات‌الجنات، ۱۱۵، چاپ ایران؛

ادامه پاورقی در صفحه بعد

بسیاری از منطقیان که دلالتِ لفظ بر معنی را وضعی و قراردادی می‌شمارند و معتقدند که با مُرور زمان و انتخاب مردمان فلان لفظ بر فلان معنی دلالت می‌کند، میرداماد معتقد بوده است که دلالتِ لفظ خاصّی بر یک معنی خاصّ ـ و نه معنی دیگر – ذاتی و طبیعی است و به وضع و قراردادِ اهل زبان و یا مُرور زمان مربوط نیست. به عبارت دینی «نام‌ها از آسمان نازل می‌شوند» [الاَسماءُ تُنْزَلُ مِنَ السماءِ]، و به وضع و جَعْل و مُصْطَلَح ساختن مردم ارتباط ندارد.

۲۲. **التقدیسات**، در حکمت الهی ودر رَدِّ شُبههٔ ابن‌کَمُّونه.

۲۳. **دیوان اشعار**، که در اصفهان به سال ۱۳۵۰ هـ. ق. چاپ شده است. یک مثنوی نیز به فارسی دارد به نام مشرق الانوار، که به سبک و وزن مخزن‌الأَسرا ِ نظامی سروده است.

* * *

چنانکه پیش از این گفته شد، میرداماد خود را از فیلسوفان قدیم همچون فارابی و ابن‌سینا هیچ کمتر نمی‌دانسته است. در شعر زیر هم که از اشعار معروف اوست می‌بینیم که خود را حتی از بن‌سینا برتر می‌شمارد! می‌گوید:

تجهیل من ای عزیز آسان نبود — بی از شبهات
محکمتر از ایمان من ایمان نبود — بعد از حضرات
مجموع علوم ابن‌سینا دانم — با فقه و حدیث
وینهاهمه ظاهراست‌و پنهان‌نبود — جز بر جهلات [۱]

ادامه پاورقی از صفحه قبل
تنکابنی: قصص العلماء، ۳۳۴، چاپ اسلامیه؛ تهرانی: الذریعه، ۵، ۴ـ۳۰۲؛ و نعمه، عبدالله فلاسفة‌الشیعة، ۷ـ۲۹۶، چاپ بیروت.

۱. میرِداماد، دیوان، ۱۹، چاپ اصفهان، ۱۳۵۰ هـ. ق.

فصل سی و ششم

میرفندسکی[1]

(درگذشته ۱۰۵۰ هـ. ق.)

امیر ابوالقاسم بن میرزا بیگ حسینی موسوی، معروف به «میرفندرسکی» در «فندرسک» از توابع استرآباد از مادر زاده شد. او از بزرگان حکمت و هندسه و ریاضیات وعرفان در سده یازدهم هجری است. از نخستین روزهای زندگانیش آگاهی نداریم، همین اندازه می‌دانیم که معاصر شاه عباس اول صفوی (۹۹۶ ـ ۱۰۳۸ هـ.ق.) و شاه صفی بوده، و نزد آنها احترام و حرمتی به‌سزا داشته است، از دانشمندان، وی با شیخ بهائی (وفات ۱۰۳۱ هـ.ق.) و میرداماد (وفات ۱۰۴۱ هـ.ق.) همدوره بوده است. و در هشتاد سالگی حدود سال ۱۰۵۰ هجری در اصفهان وفات یافته و در محل موسوم به «تخت فولاد» مدفون شده است.[2] گویند: هر چه از کتاب و رسالات داشته برای شاه‌صفی (در گذشته ۱۰۵۲ هـ.ق.) وصیت کرده است.

فیلسوف ما فوق‌العاده نسبت به‌لباس ظاهر بی‌اعتنا بود، مانند دوریشان خرقه می‌پوشید واز صحبت و همنشینی اغنیاء و بزرگان کناره می‌گرفت و با بی‌سروپایان و بدنامان معاشرت می‌کرد. روزی شاه عباس محض اینکه او را از این قبیل مصاحبت‌های پست باز دارد به او گفت: «می‌شنوم بعضی از علماء با اجامر و اوباش معاشرند، و ببازیهای ناشایست آنها تماشا می‌کنند. میرفندرسکی جواب داد: من همیشه در جمع آنان بوده‌ام و

---

۱ . فندرسک دهی است از بخش رامیان شهرستان گرگان که در شمال و مغرب رامیان قرار دارد.

۲ . خوانساری: روضات‌الجنات، ۱۱۶، چاپ ایران.

هیچ یک از علماء را آنجا ندیده‌ام»[۱].

همچنین نوشته‌اند وقتی دیگر «شاه عباس او را ملامت کرد که چرا با اوساط الناس و مردمان فرومایه آمیزش و معاشرت می‌کند و به‌تماشای جنگ خروسان می‌رود.»[۲]

معروف است که روزی از یکی از مسائل هندسی موافق عقیده «خواجه‌طوسی» سخن به‌میان آمد، فندرسکی در جواب برآن مسأله برهانی اقامه کرد، و گفت: «آیا این دلیل را شیخ طوسی در اثبات این مسأله ایراد کرده است؟ گفتند: «نه». برهانی دیگر ایراد کرد، و پرسید «آیا برهانی که خواجه گفته این است؟» گفتند: «نه». تا اینکه چند برهان دیگر دراثبات این مسأله بالبداهه بیان کرد.[۳]

تألیفات او، آنچه از آثار فندرسکی اهمیت دارد و در کتب تراجم آمده است، از این‌قرار است:

۱. **رساله صناعیه**، که به‌زبان پارسی رساله مختصری است، و فندرسکی در آن همه موضوعات صنایع یعنی مباحث فلسفی را گرد آورده است. این کتاب به‌سال ۱۲۶۷ هجری قمری در بمبئی بنام **حقایق‌الصنایع** چاپ شده است.

۲. **شرح کتاب مهابارات**، که از کتب حکیمان هند است، مؤلف این کتاب را نیز به‌زبان پارسی نوشته و آن به شرح جوک معروف است.

۳. **مقالة فی الحرکة**، که به‌زبان تازی نوشته شده است.

گفته‌اند که فندرسکی به‌سبب تعصب و سختگیری فاضلان معاصر خود به‌ویژه فقیهان دوره صفوی که با صوفیان و صاحبدلان سرناسازگاری داشتند به هند مسافرت کرده، نزد پادشاه هند نیز مانند پادشاهان ایران معظم و بزرگ بوده است، ولیکن سرانجام به اصفهان باز آمده و در آنجا وفات یافته است.

نیز گفته‌اند که فیلسوف ما در هند تحت تأثیر یکی از شاگردان **آذرکیوان** (در گذشته ۱۰۲۷ ه.ق.) روحانی زرتشتی شیرازی مقیم هند و صاحب منظومه جام کیخسرو قرار گرفت، و افکار زرتشتی و هندی یا بودایی در وی اثر کرد: چنانکه اظهار داشت هرگز به‌طواف کعبه نخواهم رفت زیرا مستلزم قتل حیوان بیگناهی است.[۴]

در بیشتر تذکره‌های متأخر فارسی شعری بسیار نغز و زیبا از او نقل شده که در مقابل

---

۱. براون، ادوارد: تاریخ ادبیات ایران، ۱۷۲، ترجمه مرحوم رشید یاسمی، تهران ۱۳۱۶ ه.ش.

۲. همانجا، ۱۷۳.

۳. ریو، فهرست نسخ فارسی، ۸۱۵.

۴. دبستان المذاهب، ۱ ـ ۱۴۰، بنقل از بروان، ادوارد: تاریخ ادبیات ایران، ۱۷۲/۴.

قصیده ناصرخسرو قبادیانی (در گذشته ۴۸۱ هـ.ق.) گفته است[1] و در واقع برخی از عقاید فلسفی خود را در آن بیان کرده است، برخی از ابیات آن قصیده را در زیر می‌آوریم:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی — صورتی در زیر دارد هرچه بربالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت — جانب بالا رود با اصل خود یکتاستی
این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری — گر ابونصر ستی و گر بوعلی‌سیناستی
جان اگر نه عارض استی زیر این چرخ‌کهن — این بدنها نیز دایم زنده و برجاستی
هرچه عارض باشد او راگوهری باید نخست — عقل براین دعوی ما شاهد گویاستی
قول زیبا هست با کردار زیبا سودمند — قول با کردار زیبا لایق و زیباستی
عقل کشتی، آرزو گرداب، و دانش بادبان — حق تعالی ساحل و عالم همه دریاستی
هرکسی چیزی همی‌گوید به طبع و رای خود — تا گمان آید که او قسطابن‌لوقا[2] ستی
کاش دانایانِ پیشین می‌بگفتندی تمام — تا خلاف ناتمامان از میان برخاستی
خواهشی اندر جهان همراه دارد خواهشی — خواهشی باید که بعد از وی نباشد خواستی[3]

* * *

افکار میر فندرسکی و شاگردان او پیرامون همان کلمات «شیخ رئیس ابوعلی‌سینا» و فلسفه مشاء دور می‌زد، و این امر حاکی از آنست که میرهمان آثار مشاء مانند شفاء و نجاة از کتاب‌های شیخ رئیس را تدریس می‌کرده است، و جنبه تبحر او در علوم مختلف و اطلاعات وسیع او در مشربهای متعدد، برجهات تحقیقی او رجحان دارد.

میر فندسکی، **حرکت در جوهر و اتحاد عقل و عاقل و معقول و مثل افلاطونی و مثل معلقه** را منکر شده، و در همه مواردی که میان مشاء و اشراق اختلاف است، او جانب مشائیان را ترجیح داده است.

---

۱. دیوان ناصر خسرو، ۲۸ ـ ۲۲۵، چاپ استاد مینوی و دکتر مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۷. هـ.ش.، که با این بیت آغاز می‌شود:

این‌چه خیمه‌ست این‌که‌گویی پرگهر دریاستی — یا هزاران شمع در پنگان از میناستی

۲. قسطابن لوقای بعلبکی، رومی‌الاصل، فیلسوف و مترجم مشهور، وی معاصر مقتدر عباسی بود، و در زبانهای تازی و یونانی چیره دست بود، وکتابهای طب، ریاضی و فلسفه و نجوم را از یونانی بتازی ترجمه می‌کرد. وفات وی در ارمینیه حدود ۳۱۰ هـ.ق. رخ داد. از ترجمه‌ها و نوشته‌های او: الفلاحةالیونانیة =کشاورزی یونان؛ المرایا المحرقة = آیینه‌های سوزاننده؛ الفصل بین النفس و الروح = جدایی میان جان و روان را می‌توان نام برد.

۳. آذر، لطفعلی بیک: آتشکده آذر، ۴ ـ ۱۴۳، چاپ بمبئی، ۱۲۷ هـ.ق. همه شعر ۳۲ بیت است. این قصیده را ـ که به «قصیدهٔ حِکَمیّه» معروف است چند تن شرح کرده‌اند از جمله عبّاس شریفِ دارابی باعنوان تحفة‌المراد (تهران، ۱۳۳۷ هـ.ش.) و سیّد محمّدصالح خلخالی (دهند، ۱۹۳۶ م).

چنانکه گفتیم کتابهای درسی او کتاب‌های شیخ رئیس بود. در «رساله حرکت» قول به مُثُلِ نُوریّه را باطل دانسته و تشکیک در ذاتیات را صریحاً رد کرده، و در برخی از آثار خود نیز وجود برزخ صعودی و نزولی را سخت انکار نموده است.

حاصل آنکه: آنچه را که باید یکنفر فیلسوف اشراقی معتقد باشد منکر و آنچه را که باید یکنفر حکیم مشایی معتقد باشد، معتقد بوده است. و در آثار او گرایشی به حکمت اشراق و فلسفه ذوقی دیده نمی‌شود. شاید منشأ اشتباه کسانی که او را صوفی و اشراقی دانسته‌اند، این بوده که میرفندرسکی مردی وارسته و همنشین درویشان و مردان حق بوده است.[1]

۱. آشتیانی، سید جلال: مقدمه الشواهدالربوبیه، ۷ ـ ۸۶. با این همه، تأثیر عرفان‌هندی را در آثار او و شیوهٔ زندگانیش انکار نمی‌توان کرد!

فصل سی و هفتم

صدرالدین شیرازی

(درگذشته ۱۰۵۰ ه.ق.)

محمدبن ابراهیم‌بن یحیی شیرازی قوامی، معروف به صدرالمتألهین و ملاصدرا بزرگترین فیلسوفی است که در سده یازدهم هجری به عرصه رسید، و فلسفه اشراق را به نهایت اوج و رفعت خود رسانید؛ در حالی که فلسفه مشایی و رواقی را مورد انتقاد قرار داد.

معاصران او همه بزرگی مقام و مهارت او را در شعبه‌های مختلف حکمت پذیرفته‌اند تا بجایی که آیندگان و بزرگان حکمت به‌فهم کلام و مقاصد او افتخار کرده‌اند و از اینکه خود را شاگرد او یا سالک طریق وی بدانند برخود بالیده‌اند.

مثلا حکیم اصولی علامه شیخ حسین اصفهانی (وفات ۱۲۹۶ ه.ق.) گفته است:

«...اگر کسی را بشناسم که او اسرار کتاب اسفار را می‌داند، سوی او سفر می‌کنم و در خدمت او به‌دو زانو می‌نشینم، و اگر چه وطن او در دورترین جاها باشد.[۱]»

طالبان فلسفه پس از مرگ وی بر تألیفات و آثار او توجه و اقبال شگفت کردند و فلسفه متعالیه نضج و رواجی شایان یافت و آثار حکیم بارها زیر چاپ رفت و هنوز هم آثار او را چاپ می‌کنند و در فهم مقاصد و درک مطالب آن می‌کوشند.

۱. **حیات او**، با وجود عظمت و شهرت عظیم «صدرا» حیات و وضع زندگی او نقاط تاریک زیاد دارد، و بیشتر مترجمان او از تفاصیل حیات و سال ولادت و دیگر

---

۱. سلافة‌العصر فی محاسن الشعراء بکل مصر، ۴۴۹، چاپ قاهره.

خصوصیات زندگانی او چیزی ننوشته‌اند.

نهایت آنچه ما از حیات او می‌دانیم اینست که او در شهر شیراز از مادرزاده، و گفته‌اند که: پدرش ابراهیم‌بن یحیی قوامی یکی از وزیران این عصر بوده است ولیکن نام آن دولت که پدر فیلسوف ما وزارت آن را داشته است، معلوم نیست، اما تقریباً یقین داریم کـه آن دولت، دولت صفویه نیست.

وفات او به‌سال ۱۰۵۰ هجری اتفاق افتاد، در حالی که به‌سفر هفتمین خود به حج عزم کرده بود یا از سفر هفتم باز می‌گشت.

و صاحب نخبة‌المقال در تاریخ خویش در ماده تاریخ او گفت:

ثم ابن ابراهیم صدرالاجل فی سفرالحج مریض ارتحل

قدوة اهل العـلم و الصـفاء یروی عن الداماد والبهائی.

صدرا، تنها فرزند پدر بود، و پس از نذر و نیازها بوجود آمده بود[۱]، از این‌رو پدر او را به کسب دانش واداشت.

پس از وفات پدر، صدرا به اصفهان رفت تا دانش خود را تکمیل کند، و در این شهر بود که به‌خدمت شیخ بهائی (درگذشته ۱۰۳۱ ه.ق.) رسید، و عـلوم مـنقول را پـیش وی آموخت. در زمان بهائی و پس از وفات او، صدرا به‌خدمت میرمحمد باقر معروف به سید داماد (درگذشته ۱۰۴۱ ه.ق.) رسید. و از آثار او بر می‌آید که نسبت به سید داماد احترام و ارادتی ویژه داشته، و او را سید و سند و استاد خویش می‌دانسته‌ست.

فیلسوف ما در مقدمه «شرح اصول کافی»، تألیف شیخ ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحق کلینی رازی (درگذشته ۳۳۹ ه.ق.) از شیخ بهائی چنین یاد می‌کند:

«حدثنی شیخی و استادی و من علیه فی العلوم النقلیة استنادی: عالم عصره و شیخ دهره، بهاءالحق والدین، محمد العاملی الحارثی الهمدانی نورالله قلبه بالانوار القدسیه...»[۲]

و از «سید داماد» چنین یاد می‌کند که:

«... واخبرنی سیدی و سندی و استادی فی المعالم الدینیة والعلوم الالهیة والمعارف الحقیقیة والاصول الیقینیة، السید الاجل الانور، العالم المقدس الاطهر، الحکـیم الالهـی والفقیه الربانی، سید عصره، و صفوة دهره، الامیرالکـبیر و البـدرالمـنیر، عـلامةالزمـان، اعجوبةالدوران، المسمی بمحمدالملقب بباقر الداماد الحسینی...». و این عبارت را در باره

۱. خوانساری: روضات الجنات، ۳۳۱، و تنکابنی: قصص العلماء، ۳۳۱، چاپ اسلامیه.

۲. مقدمه شرح اصول کافی، صفحات ۵ و ۷، چاپ تهران، ۱۳۲۸ ه.ق.

این دو استاد بزرگ منقول و معقول چندین بار در کتب مختلف خود تکرار کرده است.

بهره فیلسوف ما از نبوغ و وفور علم و غزارت دانش، مانند بسیاری دیگر، خمول و فراموشی و گوشه‌گیری بوده است. بسیاری از دانشوران جهان، به‌ویژه ایران، تا زنده بوده‌اند گرفتار مشتی غوغا و بی‌سواد و جماعتی قشری و کوته نظر بوده‌اند، ولیکن پس از مرگ بهره یافته‌اند، و افکار تابناک آنها آغاز ناز و جلوه‌گری کرده و توتیای دیدگان خاص و عام گشته است؛ برای او مجالس بزرگداشت و تجلیل تشکیل داده‌اند، شعرا و داستان‌سرایان در مدح و ستایش او داد سخن داده‌اند و بر مرگ او اسف خورده‌اند و اشک ریخته‌اند.

چه نیکو گفته است شاعر عرب **ابوالقاسم شابی** (وفات، ۱۳۵۳ هـ. ق.) شاعر تُونیسی:

الناس لاینصفون الحی بینهم   حتی اذاما تواری عنهم ندموا
حتی العباقرة الافذاد حیهم   یلقی الشقاء وتلقی مجدهاالرمم

اگر امروز این همه بر سر فهم افکار او سر و دست می‌شکنند، و او را مایه تفاخر حکمت شعاران می‌دانند، در زمان حیات تکفیرش کردند و او از ترس توده نادان و خوف جان متواری زیست. هیچ بیانی نیکوتر از آنچه خود او در مقدمه «اسفار» از این اوضاع کرده و شرح آنرا گفته، رساتر و بهتر نیست. چه بهتر که گوش بدو فرا دهیم:

«... می‌خواستم کتابی بنویسم که شامل مسائل پراگنده‌یی باشد که در کتابهای گذشتگان یافته بودم. این مسائل جامع اقوال مشائیان و چکیده اذواق اشراقیان و برخی از اصول رواقیان بود.

«مطالبی دریافته بودم که در هیچیک از کتابهای اهل فن و حکمیان روزگاران پیدا نمی‌شود، و فرائدی که هیچیک از عالمان در آن سخن نگفته‌اند. می‌خواستم مسائلی را در آن بگنجانم که روزگار همانند آنها را به‌خود ندیده و دوران افلاک نظیر آنرا مشاهده نکرده است!

«لیکن موانع از نیل به‌مقصود مانع می‌شد، و دشمنی روزگار با سدهای استوار مرا از رسیدن به‌مراد باز می‌داشت.

«روزگار مرا از قیام بمقصود و رسیدن به هدف مانع آمده و زمین گیرم کرده بود؛ نمی‌توانستم یافته‌های خود را بیان کنم؛ به سبب آنچه می‌دیدم از دشمنی روزگار با پرورش نادانان و اراذل و روشنی آتش نادانی، وگمراهی و زشتی حال و بدی رجال. حقیقت اینست که زمانه مرا به‌جماعتی کند فهم و کانا مبتلا کرده است که چشمانشان از

دیدار اَنوار دانش و اسرار آن کور است و دیدگانشان همچون شپرگان از مشاهده معارف و تعمق در آنها عاجز و ناتوان؛ اینان تدبر در آیات سبحانی و تعمق در حقایق ربانی را بدعت می‌شمارند. نظر آنان از ظواهر اجسام برتر نمی‌رود، فکرشان از این هیکلهای تاریک و ظلمانی ارتقاء نمی‌یابد. اینان مردم را با مخالفت و عناد خود از حکمت و عرفان، محروم کرده‌اند، و آنها را بکلی از راه علم و اعتقاد بر علوم مقدسه الهی و اسرار شریف ربانی که پیامبران و اولیاء بدان کنایه کرده و حکیمان و عارفان بدان اشارت فرموده‌اند، دور می‌دارند.»

«...جهل و نادانی، ظاهر گشته است و علم و حکمت و شرف آن از میان رفته است؛ عرفان و اهل آن خوارگشته و خلق از دانش ومعارف، منصرف شده‌اند و با عناد و سرسختی از تحصیل و تعلمی آن ممانعت می‌ورزند، و طبایع را از حکیمان و فیلسوفان نفرت می‌دهند، و عالمان و عارفان و برگزیدگان پاک را می‌رانند: کل من کان فی بحرالجهل و الحمق اولج و عن ضیاءالمعقول و المنقول اخرج، کان الی اوج القبول و الاقبال اوصل و عند ارباب الزمان اعلم و افضل... هر آنکس که او در بحر جهالت و حماقت غوطه‌ورتر و از ضیاء معقول و منقول دورتر است، همو به اوج قول و قله اقبال مردمان نزدیک‌تر و در نزد بزرگان زمانه دانشمندتر و داناتر است...»

«با مشاهده این احوال، روشی را که مولای من و مولای آنکسان که رسول خدا مولای آنهاست انتخاب کرده بود برگزیدم و مدارا و تقیه پیشه کردم و صبر و بردباری را ترک نکردم و عنان نفس از اقتداء به سیرت او نه پیچیدم ولیکن خس و خاشاک در چشم داشتم و استخوان در گلو! پس، از آمیزش با مردم و ارتباط با آنها کناره گرفتم و از دوستی و مؤانست آنها مأیوس گشتم و بدین طریق از مخالفت ابناء زمان و معاندت دوران، خلاص گشتم؛ به‌حدی که تعظیم و بزرگداشت و تحقیر و کار شکنی آنها پیش من یکسان گشت و در این راه آنچه را که یکی از برادران کن بزبان پارسی گفته است کار ستم آنجا که گوید:

از سخن‌پُر در مکن‌همچون صدف هرگوش‌را قفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را
در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست چشم بینا عذر می‌خواهد لب خاموش را»[۱]

همین ناسازگاری روزگار و نامردی ابناء زمانه کم‌کم در نفس وی روح عزلت و کناره‌گیری از مردم را به‌وجود آورد، و او را بر آن داشت که در قم و حوالی آن مدتها گوشه

۱. ترجمه از مقدمه اسفار، ۳/۱ ـ ۲، چاپ تهران.

نشیند و به تأملات و تفکرات فلسفی خود مشغول گردد. خود او از این مطلب شرحی جانسوز می‌نویسد:

«...چون حال را چنان دیدم و دریافتم که روزگار ما از اهل معرفت خالی است، و عادلان تباه گشته‌اند و اندیشه‌های نادرست گسترش یافته است؛ از مردم روزگار یکسره ببریدم و شکسته خاطر در برخی نواحی منزوی گشتم و بعبادت پرداختم، درس و تلقین را کنار گذاشتم و خیال را از آنچه موجب ملال و اختلال شود پیراستم، و از اینکه اهل زمان اراذل و اوباش را می‌پرورانند و بزرگان و افاضل را پست می‌شمارند غمی بدل راه ندادم...»[1]

شاید همین محرومیت و انس گرفتن او با افکار عارفان و صوفیان بزرگ چون امام محمدغزالی و محیی‌الدین ابن عربی و نیز طغیان روح اشراقی در زمانه وی، همه دست بدست هم دادند و روش اشراقی و ذوقی را در چشم وی آراستند. مجالست و همنشینی با شیخ بهائی و میرداماد که هر دو در عرفان و تصوف از نوادر عصر بودند و در بیان مسایل فلسفی همواره از عرفان و ذوق نیز چاشنی می‌زدند بیش از بیش فیلسوف ما را با عرفان و ذوقیات آشنا و دمساز کرد. از این‌رو چون برخی از معاصران و یا اسلاف خود را می‌دید با اهل عرفان و امور ذوقی میانه خوبی ندارند، و آنرا انکار می‌کنند در شگفت می‌شد، چنانکه در **مفاتیح‌الغیب** می‌گوید: «بسیاری از منسوبان به علم، علم لدنی غیبی را که عارفان و سالکان طریقت بدان اعتماد دارند؛ وبنظر ایشان از دیگر دانش‌ها و قوی‌تر و استوارتر است، انکار می‌کنند و می‌گویند: هر چه جز از راه آموزش و اندیشه و تفکر حاصل شود علم نیست».[2]

از این‌رو در ذم و نکوهش مناظره و بحث می‌گویند: «تنها با انظار و افکار بحثی که صاحبان آنها به شکوک و بازی با الفاظ و تعابیر مشغولند، و هر یکی راه دیگری را لعن و طعن می‌کند و هیچوقت آبشان به‌یک جوی نمی‌رود، راه به‌مقصود نمی‌توان برد».[3]

فیلسوف ما برآنست که طریقه اشراقی و روش مشایی در رسانیدن طالبان دانش به شاهد حقیقت از هم جدا نمی‌توانند شد، و در این راه یکی از دیگری بیگانه نیست «پس بهتر آنست که در بحث و کشف حقیقت بطریقت ما راه سپرند که معتقدیم: حصول معارف و علوم، بوسیله ممازجت و آمیختن طریقه حکیمان متأله مشائی با روش عارفان وحکیمان

---

۱. اسفار، ۲/۱، چاپ تهران.

۲. مفاتیح الغیب، مشهد ثامن، مصباح ثالث، ۲۱۱

۳. اسفار، ۱۷۱/۱، چاپ تهران.

اشراقی میسر است».[۱]

و جایی دیگر گوید: «از عادت صوفیانست که در احکام تنها بر ذوق و وجدان اقتصار می‌ورزند، ولیکن ما بر آنچه برهان نداشته باشد اعتماد نمی‌کنیم.»[۲]

فلسفه به تنهایی و نیز سخنان صوفیان تنها فایده‌یی ندارد و باید از آن حذر کرد:

«بپرهیزد و بترهات عوام صوفیان مباش، و به سخنان فیلسوف نمایان نیز اعتماد مکن... خدا ما را و شما را از شر این دو گروه نگاه دارد، و میان ما و ایشان جمع مکناد...»[۳]

ولیکن با وجود همه اشارات و تصریحات، چون درست بنگری و در افکار این مرد بزرگ تأمل کنی، به‌وضوح معلوم می‌گردد که عنصر اشراقی و ذوقی در فلسفه او بیشتر ونافذتر از دقایق مشائی است.

غلبه ذوق اشراق را در افکار وی به ویژه در باب نفس کتاب «اسفار» و رساله «حشرالعوالم» و نیز رساله تفسیر «سورةالاعلی» آشکارا توان دید.

ولیکن در برخی از بحث‌های وی عنصر منطقی و مشایی سیطره و غلبه آشکار دارد، چنانکه در مباحثی مانند امور عامه وجود و لواحق آن، به‌ویژه «وجود ذهنی» مانند فیلسوفان مشائی و چون «ابن سینا» و «ابن رشد» بحث می‌کند.

* * *

به‌طور کلی می‌توان گفت که «صدرا» از آغاز تحصیل تا زمان پختگی و نضج افکار ـ اگر چه احوال گوناگون و دگرگونی‌های مختلف پیدا کرد ـ سه مرحله را گذرانید:

۱. **مرحله شاگردی و تحصیل**، که در این مرحله به بررسی اندیشه‌های فلیسوفان و متکلمان، و خواندن کتابهای مشائیان و رواقیان اشتغال داشت و در مقدمه تفسیری که بر سورةالواقعه نوشته اشاره به این دوره کرده گوید:

«پیش از این من بیشتر به بحث و تکرار اشتغال داشتم، و کتابهای اهل نظر و حکیمان را مطالعه می‌کردم، و کمان می‌کردم که چیزی فراگرفته‌ام؛ ولیکن وقتی چشم بصیرتم بازشد، و به‌خود نگریستم، دریافتم که اگر چه چیزهایی از احوال مبدأ و تنزیه ذات باری از صفات امکان و حدثان، و معاد نفوس انسان فراگرفته‌ام، این همه از علوم حقیقی نیست،

---

۱. المبدأ والمعاد، ۲۷۸، چاپ تهران، ۱۳۱۴ ه.ق.

۲. اسفار، ۷۱/۱.

۳. اسفار، ۴/۱، چاپ تهران: «...ولاتشتغل بترهات عوام‌الصوفية من الجهلة، و لاترکن الی اقاویل المتفلسفة جملة مضلة، و للاقدام عن جادةالصواب مزلة، و قاناالله و ایاک من شر...»

و حقایق عیان جز با ذوق و وجدان دریافتنی نیست.»

واز اینکه اوایل عمر را بیهوده گذرانده، و چون اهل جدک مسلک بحث و جدال را برگزیده بشیمانی می‌خورد، چنانکه در مقدمه اسفار می‌گوید:

«... من از خدا آمرزش می‌طلبم بسبب آنچه برخی از عمر را به پژوهش اندیشه‌های فیلسوفان و مجادلان به‌سر آوردم، و چون آنها، در تدقیق و گستاخ زبانی و در تفنن در بحث بی‌پروا بودم... تا اینکه بروشنایی ایمان و یاری خدای منان بر من آشکار شد که قیاس آنها عقیم و راهشان غیر مستقیم است، از این‌رو، رشته همه کارها را به‌دست وی سپردیم و به پیامبر بیم دهنده او.»[1]

برخی گویند که صدرا در این مرحله از عمر رساله «طرح الکونین» را نوشت و در آن رأی خود را در **وحدت وجود** صریحاً واضحاً بیان داشت که با مسلک اهل عرفان مشابه است.

۲. **مرحله دوم، روزگار عزلت و عبادت**، در این دوره همچنانکه گفتیم به‌برخی از جبال قم رفت و مدت درازی در خلوت و راز و نیاز با معبود حکیم به‌سر برد. گروهی گفته‌اند که مدت این عزلت و خلوت ۱۵ سال است، ولیکن مأخذ قول خود را ذکر نکرده‌اند.

در این مرحله بود، که روح تصوف و ذوق عرفان در وجود او رسوخ تمام یافت و او می‌توانست آنچه از آراء جدالی و افکار مشائی فراگرفته پس بیندازد و روحی متواضع و خلیق و با کمال پیدا کند. خود یافت، و او توانست آنچه از آراء جدالی و افکار مشائی فرا گرفته پس پشت بیندازد و روحی متواضع و خلیق و با کمال پیدا کند. خود او در این باره می‌گوید:

«نَفْسِ خویش را با اصول مجاهده مشغول کردم، و دل من با کثرت ریاضت‌های سخت افروخته گشت، تا انوار ملکوت بر آن سرازیر شد، پنهانی‌های جهان برین برای من روشن گشت، و انوار احدیت در دل من درخشیدن گرفت، و الطاف الهی متواتر و پیاپی گشت؛بدانسان که براسراری پی بردم، و رموزی بر من کشف شد که با برهان نتوانستی شد. بلکه انچه پیش از این ببرهان فرا گرفته بودم با فزونی‌های بیشتری از راه شهود و بالعیان

۱. «...وانی لاستغفرالله کثیراً مما ضَيَّعْتُ شطراً من عمری فی تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من اهل الكلام، و تدقيقاتهم و تعلم جربزتهم فی القول و تفننهم فی البحث، حتی يتبين لی آخرالامر بنورالايمان وتأييدالمنان ان قياسهم عقيم و صراطهم غير مستقيم فالقينا زمام امرنا اليه والى رسوله النذير المُنْذِرِ...» (صدرا: اسفار، ۱/۴)

دیدم...»[۱]

۳. مرحله سوم، که مرحله تألیف و بیان آراء و افکار اوست، و چنانکه گفتیم بیشتر آنها به‌طریق اشراقی و کشفی است.

نخستین کتابی که در این دوره نوشت، کتاب **الاسفار الاربعه** است، و شاید که به‌تألیف آن در اواخر مرحله دوم آغاز کرده باشد.

این مراحل سه‌گانه ما را به‌یاد مرحلی می‌اندازد که غزالی نیز طی کرد، این دو تن هر دو نخست به تحصیل و فراگرفتن آراء فیلسوفان و متکلمان پرداختند، و سپس آراء فیلسوفان و نظریات متکلمان را بیهوده و گمراه کننده یافتند و گفتند که: این سخنان سالک را به حقیقت نمی‌رساند، از این‌رو، آن بحث‌ها را ترک گفتند، و جدال و پیکار و خصومت‌های عقیدتی را کنار گذاشتند و سرانجام به فضای عطرآگین خیال‌انگیز تصوف و فلسفه اشراقی دل‌بستند و آرام گرفتند.

* * *

۳. داستان تکفیر او، از آنچه در پیش نوشتیم معلوم شد که روح سودایی و پژوهشگر فیلسوف ما سرانجام در تصوف و اشراق آرام یافت، اما تصوف و عرفان با روح سهل‌گیری و تسامحی که دارد و با برخی دعاوی عجیب و شگفت آن، همواره مورد نفرت و انزجار فقیهان و اصحاب ظاهر بوده است. قهراً این نفرت و انزجار در دوره صفویان که دوران اقتدار و فرمانروایی فقیهان و روزگار مذلت و اختفاء حکیمان و اندیشمندان بوده است بیش از پیش افزون گردید؛ چنانکه هر جا صوفی یا عارفی سراغ می‌گرفتند انواع شکنجه و زجر و تفتیش او را غذاب می‌کردند تا به‌توبه وادارش کنند. درین راه برخی از فقیهان و محدثان کار را به‌جایی رسانیدند که لقب «قاتل صوفیان» گرفتند!

فیلسوف ما هم عرفان مشرب بود و هم اینکه به برخی از عارفان بزرگ که در نظر فقیهان و عامه مطرود یا زندیق و کافر بودند ارادت ویژه‌یی داشت. از طرفی خود وی نیز سخنانی گفته و نوشته بود که به هیچ روی با ذوق عامه و قشریان دوران صفوی دمساز و سازگار نبود.

او نسبت به «محیی‌الدین بن عربی» (درگذشته ۶۳۸ هـ.ق.) ارادت خاصی داشت، و در آثارِ خویش از جمله «اسفار» و «المبدأو المعاد» از او به بزرگی و تعظیم و تکریم زیاد یاد می‌کند و در برخی موضع از و به «حکیم عارف»، و «شیخ جلیل مُحَقِّق» تعبیر می‌کند، و

---

۱. اسفار ۳/۱.

بسیار جاها به اَفکار و آرایِ او استناد می‌کند، و برخی از اقوال او را چنان معتبر می‌داند، که پذیرفتن و یادگرفتن آنرا واجب می‌داند، و در آراء او احتمال خطا نمی‌دهد. حاصل آنکه او را از اهل کشف و از پیشوایان شهود و اشراق می‌شمارد، و از اودفاع شدید مـی‌کند، و نسبت به برخی اقوال او که ضعف یا انحراف از سنت دارد، محمل می‌تراشد. این دو امر و امور دیگر، سبب شد که معاصران وی، بویژه اهل دین و فقیهان، او را بد دین و کافر بدانند. اینک برای روشن شدن مطلب آن امور را که دست‌آویز فقیهان و اخباریان وبهانه تکـفیر عالمان ظاهر بوده، ذیلا می‌آوریم:

«...در مذهب ملاصدرا اختلاف است، جمعی از فقیهان او راکافر می‌دانند و او در چند مسأله برخلاف ظواهر حقه شرعیه سخن رانده:

نخست ـ وحدت وجود، و آنرا به‌جایی رسانید، که در تفسیر خویش می‌گوید: قـال محیی‌الدین العربی ماتَ فرعون مؤمناً موحداً = محیی‌الدین ابن عربی گفت: فـرعون بـا ایمان و یکتاپرستی مرد! بعد از نقل این کلام گفته: هذا کلام یشم منه رائحة‌التحقیق یعنی: این، سخنی است که از آن بوی تحقیق می‌اید، و همین مفاد شعر جلال‌الدین بلخی است که گفته:

چون که بی رنگی اسـیر رنگ شـد موسی‌یی با موسی‌یی در جنگ شد[1]

دوم ـ مسأله دیگر که محل لغزش آخوند ملاصدراست آنست که او در شرح اصـول کافی و در تفسیر سوره بقره و اسفار قائل به انقطاع عذاب شده و خلود در جهنم را مـنکر است. لیکن ضرورت اسلام برخلاف آنست که صریحاً می‌گوید: اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون[2]

سوم ـ در کتاب اسفار در بیان مراتب عشق نوشته که عشق ساده رویان و جوانـان، عشق مجازی است و فی الحقیقه عشـق ورزیـدن بـه‌خداست نـظر بـه قـاعده: المـجاز قنطرةالحقیقه = مجاز پل است برای رسیدن به حقیقت[3]؛

چهارم ـ مسأله معاد است، اگرچه ملاصدرا در الشواهد الربوبیة گفته: که حق آنست که معاد در جسم عنصری است، لیکن چون در مقام تحقیق این مطلب برآمده، به‌حسب ظاهر عبارتش از بدن عنصری چیزی بیان نکرده است؛

---

۱. مولوی: مثنوی، ۳/۱، چاپ علاءالدوله. ۲. بقره، ۲/آیه ۲۵.

۳. طالبان تفصیل این مطلب، ← حلبی، علی اصغر: شناخت عرفان و عارفان ایرانی، ۹ ـ ۱۳۲، چاپ دوم، ۱۳۶۱ هـ.ش. انتشارات زوار تهران.

پنجم ـ جنت را بر چند قسم کرده، اول آنرا حور و قصور و انهار و اشجار دانسته؛ لیکن گفته است که آنها جنت عوام است که جز خیال حور و قصور و درختان و میوه‌های بهشت چیزی ندانستند[۱]؛ و باقی اقسام را چنان دانسته که از شعر ملای رومی در مثنوی یاد می‌دهد که گفته:

هشت جنت چیست اعمال خوش ات   هفت دوزخ چیست اعمال بدت[۲]

داستانی هم معروف است که: در کربلا یکی از مدعیان دانش هر روز پس از نماز صبح بزرگان صوفیه را یکی پس از دیگری لعن می‌کرد، و از آن جمله یکی صدرالدین شیرازی بود، که روزی در مجاورت او بود و آن مدعی او را نمی‌شناخت. و چون از لعن وی فارغ گشت، صدرا از سبب لعن خویش پرسید. در جواب گفت: که این مرد به‌وحدت واجب‌الوجود معتقد است! صدرا گفت: لعنش کن که او شایسته لعن تواست! او از شدت نادانی و تعصب میان اعتقاد به‌وحدت وجود و وحدت واجب‌الوجود فرقی نمی‌گذاشت[۳].»

در مقابل این ایرادات و تکفیرهای ظاهرپرستان و فقیهان صدرا هم ساکت نمی‌نشست، بلکه بر آنها بزبان قلم حمله می‌کرد، و آنها را ظاهری و قشری و بی‌خبر از علم و حکمت قلمداد می‌نمود. چنانکه صاحب مستدرک گوید:

«...صدرا در کتابهای خویش بر حاملان دین و فقیهان طعن زیاد زده، و آنان را به جهل نسبت داده، و خارج از زمره دانشمندان دانسته است.»

او در کتابها ورساله‌های خود مانند «الواردات القلبیة» (ص ۵۸) و در تفسیر خود بر شرح «آیةالکرسی» (ص ۳۵۲) زمانی که از انقطاع عذاب بحث می‌کند، و در کتاب «المبدأوالمعاد» (ص ۲۷۸) زمانی که از تحقیر و تهاون فقیهان نسبت به حکمت و فلسفه و اهل آن سخن می‌گوید، آنها را به انتقادی تند و زننده مورد عتاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

---

۱. بیشتر عارفان این عقیده را داشته‌اند. سنائی می‌گوید:

در بهشت ارنه اکل و شربستی   کی ترا زی نماز قربستی!؟

منبلی گفت بر درش قائم   زان شدستم که «اکلهادائم!»

(حدیقه، ۱۷۳، چاپ مدرس رضوی؛ قرآن، سوره ۱۳، آیه ۳۵).

۲. تنکابنی: قصص العلماء ۲ ـ ۳۳۱، چاپ اسلامیه. این بیت را در مثنوی چاپ علاءالدوله و نیکلسن نیافتم.

۳. زنجانی، ابوعبدالله: الفیلسوف الفارسی الکبیر صدرالدین شیرازی، ۱۱، چاپ دمشق، ۱۹۴۸.

«بیگمان بیشتر آنها از جاهلان هم شوربخت‌ترند.»[۱]

از آنچه گفتیم و از مجمل احوال وی بر می‌آید که صدرا از روح اجتماعی که در آن زندگی می‌کرد دور بود، و در جانبی از حیات معاصران خویش نبود که وجوداو را حس کنند، یانیازی به‌وی داشته باشند.

او می‌خواست مردم را به‌سوی فلسفه فراخواند؛ فلسفه‌یی که جز وی و تنی چند آنرا نمی‌فهمیدند. فلسفه او از خیال نیرومند و هوش سرشارش مایه می‌گرفت و از یافته‌های[۲] صوفیان که مخصوص خود آنها بود، و میان دیگران سرایت نیافته بود.

از این‌رو از آنچه فقیهان و عالمان معاصرش سود جستند او بی‌بهره ماند، زیرا آنها در دلها و دیدگان مردم زندگی می‌کردند و در عقول و عواطف آنها تأثیر بسزایی داشتند.

۳. **مؤلفات او**، صدرا در فلسفه و حکمت اشراقی کتابهای کلانی نوشته، که همواره ـ یعنی از روزگار مؤلف ـ مورد توجه طالبان علم و مشتاقان فلسفه قرار گرفته است، و بیشتر آنها به زیور چاپ آراسته شده است.

بیشتر کتابهای او در موضوعات زیر بحث می‌کند:

اولا ـ آنچه مربوط به شناخت مبدأ نخستین، و صفات و آثار اوست که در واقع شامل قسمت اعظم فلسفه به‌معنی کامل آنست.

ثانیاً ـ شناخت راه راست، و درجات وصول به آن ـ زیرا همه راه راست را به‌یک اندازه نمی‌شناسد ـ و چگونگی صعود به‌حضرت باری تعالی، و علم نفس که جزئی از علم طبیعی است، و بحث فیلسوف ما در این قسمت، بسیار عمیق و پژوهشگرانه است.

ثالثاً ـ شناخت معاد و روز رستاخیز، و چگونگی حضور در حضرت حق، و ورود به سرای رحمت وی.

رابعاً ـ شناخت برانگیختگان و برگزیدگان الهی، از برای دعوت خلق و نجات نفس، مانند پیامبران و اوصیاء و اولیاء.

خامساً ـ ذکر اقوال و آراء منکران و بد دینان، و کشف فضایح و نابسامانی کلمات آنها، و برخی مسائل دیگر.

تألیفات مهم او عبارتست از:

۱. **الاسفار الاربعة**، که نخستین بار در ۹۲۶ صفحه در تهران در ۴ جلد و قطع بزرگ

---

۱. «وان اکثرهم اشقی من الجهلاء...»

۲. مراد از «یافته‌ها» همان است که عرفا «مواجید» گویند.

به‌سال ۱۲۸۲ هجری چاپ شد. چون به‌زودی این کتاب جای خود را میان دانشمندان و حکمت دانان باز کرد، فاضلان و دانشمندان بشرح و تحشیه آن پرداختند، که از آن شرحها طهرانی در کتاب خود ۹ شرح و حاشیه نفیس و سودمند را نام می‌برد[۱].

چاپ دوم این کتاب به‌سال ۱۳۷۸ هجری قمری در مطبعه‌های جدید انجام گرفت، و به ترتیبی نیکو چاپ شد، که در حاشیه آن شش حاشیه گنجانیده شده است:

۱. حاشیه حکیم آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (درگذشته ۱۲۴۶ ه.ق.)؛

۲. حاشیه مرحوم حاجی هادی بن مهدی سبزواری معروف به ملاهادی سبزواری (۲۱۲ ـ ۱۲۸۸ ه.ق.) صاحب منظومه و شرح معروف آن؛

۳. حاشیه فیلسوف نامدار آقا علی مدرس بن عبدالله زنوزی تبریزی صاحب بدایع‌الحکم (درگذشته ۱۳۱۰ ه.ق.)

۴. حاشیه حکیم اسمعیل بن سمیع اصفهانی شاگرد حکیم ملاعلی نوری، (درگذشته ۱۲۷۷ ه.ق.)،

۵. حاشیه مدرس نامدار «محمد بن معصوم زنجانی»، صاحب حاشیه بر منظومه سبزواری (درگذشته به‌سال ۱۳۴۹ ه.ق.)،

۶. حاشیه سید محمد حسین طباطبایی (درگذشته ۱۳۶۱ ه.ش.) معروف به علامه، صاحب تفسیر المیزان.

* * *

کتاب اسفار شامل بحث‌های زیر است:

۱. امور عامه، و آن چنانکه مؤلف گوید درباره طبیعت وجود و عوارض ذاتی آن است.

۲. علم طبیعی و اقسام آن.

۳. علم الهی، یا شناخت ربوبیت و حکمتِ الهی.

۴. علم نفس از مبدأ تکوین تا آخرین مقامات آن، که معاد باشد.

مؤلف این کتاب را در زمان حیات استادش «میرداماد» (وفات ۱۰۴۱ ه.ق.) نوشته است[۲]. زیرا در جلد دوم این کتاب (ص ۱۱۱، چاپ طهران) به‌بقاء عمر و سلامت او دعا

---

۱. طهرانی: الذریعة الی تصانیف الشیعه، ۲۱۵/۵.

۲. از برخی از مدرسان علوم قدیمه که این‌جانب به محضرشان رسیده‌ام، شنیده‌ام که رباعی معروف را:

ادامه پاورقی در صفحه بعد

کرده است.

برخی از محققان سال تألیف آنرا پیش از ۱۰۲۵ هجری نوشته‌اند.

۲. المبدأ و المعاد، که مشتمل بر ۲۷۰ صفحه متوسط است، و در سال ۱۳۱۴ ه.ق. چاپ شده است.

این کتاب در دو فن است: ۱ ربوبیات؛ ۲ معاد. و بیان آن متوسط است و مؤلف روش تحقیق کتاب «اسفار» را اینجا نیز از دست نداده، و میان دو مسلک اهل بحث واهل عرفان توفیق داده است. نسخه‌یی خطی از این کتاب به‌رقم (۴۲۱) در کتابخانه اهدائی آقای مشکوة به‌دانشگاه وجود دارد.

۳. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، کتاب نسبةً مختصریست به‌روش عرفانی، که در سال ۱۲۸۶ ه.ق. به‌قطع متوسط در ۲۶۴ صفحه چاپ شد. برخی از محققان گفته‌اند که این آخر کتاب صدرا است، و مؤلف آنرا برای تدریس جهت مبتدیان فلسفه نوشته بوده است.

اخیراً این کتاب را آقا سید جلال آشتیانی تصحیح، و با مقدمه و برخی حواشی سودمند به خرج دانشگاه مشهد چاپ کرد.

۴. اسرار الآیات و انوار البینات، در شناخت اسرار آیات خدای و صنعت‌ها و حکمت‌های وی بنا بر روش عارفان. مؤلف در این کتاب آیات قرآنی را با بحث‌های خویش تطبیق کرده است. این کتاب در سال ۱۲۹۲ ه.ق. چاپ شده است.

۵. مشاعر، به روش عرفانیان، که در سال ۱۳۱۵ ه.ق. باالقطع کوچکی در ۱۰۸ صفحه چاپ شد. این کتاب، دوباره با برخی حواشی و تعلیقات غلامحسین آهنی چاپ شده و سودمند است.

«شیخ احمد زین‌الدین احسائی» بر این کتاب رد نوشته است.

۶. الحکمةالعرشیة، که آنرا هم به‌روش اهل عرفان نوشته است، این کتاب به‌همراه «مشاعر» چاپ شده، و احسائی بر این کتاب نیز رد نوشته است.

۷. شرح الهدایةالاثیریة، که مؤلف در این کتاب، با روش مشائیان و طریقه اهل بحث

ادامه پاورقی از صفحه قبل

صدرا، گرفته جاهَت باج از گردون — در فضل تو داده است خراج افلاطون

در مسند تحقیق نیامد مثلث — یک سر، ز گریبان طبیعت بیرون

میرداماد پس از رؤیت کتاب «اسفار» سروده است. و از این‌رو می‌توان گفت لقب «صدرا» نیز از همین رباعی میرداماد گرفته شده است، ← : دیوان میرداماد، ۴۷، چاپ اصفهان.

پیش رفته، و از مذهب اصل کتاب که، «الهدایةالاثیریة» نام دارد عدول نکرده است. اصل کتاب تألیفات «اثیرالدین مفضل ابهری» (درگذشته ۶۶۳ هـ.ق.) است.

۸. **شرح الهیات الشفاء**، که در سال ۱۳۰۳ هـ.ق. به‌قطع بزرگ با «الهیات شفاء» در ۲۶۴ صفحه چاپ شد، و آن ناتمام است، و تا مقاله ششم رسیده است.

۹. **رسالةالحدوث**، این رساله بحث مبسوط و گسترده‌یی است در حدوث عالم، که در سال ۱۳۰۲ هجری به‌قطع متوسط در ۱۰۹ صفحه چاپ شده است. مؤلف از این کتاب در «اسفار» ـ من‌جمله در (صفحه ۲۳۳، ج ۱) نقل می‌کند. و از این‌رو باید پیش از «اسفار» تألیف شده باشد.

۱۰. **رسالة اتصاف الماهیة بالوجود**، این رساله حدود ۱۰ صفحه دارد و در سال ۱۳۰۲ هـ.ق. چاپ شد. مؤلف در این کتاب اصالت وجود را اثبات می‌کند، و می‌گوید: وجود صورتی در اعیان است، و به‌خودی خود هستی و قوام دارد؛ ولیکن ماهیت بسبب و بوجود او هستی می‌یابد، و به‌خودی خود چیزی نیست، بلکه از اعتبارات وجود است، و به‌قول شیخ شبستری:

وجود اندر کمال خویش ساریست   تعین‌ها امور اعتباریست [1]

باید دانست که مسأله اصالت وجود یا ماهیت از مسائل مهم و بارزی است که معرکه آراء و افکار ناظران باحثان بوده است. گروهی از فلاسفه به اصالت ماهیت قائل شده‌اند، مثل شیخ سهروردی مقتول؛ گروهی به اصالت وجود گراییده‌اند مانند فیلسوف ما. اگر وجود را اصیل دانسته‌اند ماهیت را اعتباری گفته‌اند و اگر ماهیت را اصیل دانسته‌اند، وجود را اعتباری پنداشته‌اند. یک گروه سوم نیز پیدا شده‌اند که به اتحاد وجود و ماهیت قائل شده‌اند. از این جماعت یکی شیخ هادی بن محمد امین تهرانی (درگذشته ۱۳۲۱ هـ.ق.) معروف است، که رساله‌یی به‌نام اتحاد الوجود و الماهیه نوشته، و در آن اصالت هر یک از وجود و ماهیت را بدون دیگری باطل دانسته است.

۱۱. **رساله سریان الوجود**، که گمان می‌رود همان رساله «طرح الکونین» باشد، این رساله حدود ۱۶ صفحه دارد، و زماناً بر تألیف أسفار مقدم است. در زمان نگارش این کتاب صدرا به اصالت ماهیت قائل بوده، ولیکن در «اسفار» از آن عدول کرده چنانکه خود وی گوید: «من از قول عارفان در باب اعتباری بودن وجود به‌شدت دفاع می‌کردم، و ماهیات را اصل در تحقق می‌دانستم، تا اینکه خدا مرا هدایت کرد، و برای من کاملا واضح

---

۱. گلشن راز، ۱۴، چاپ تهران، ۱۳۳۷ هـ.ش.

و منکشف شد که قضیه به‌عکس اینست[1].»

آنچه صدرا در باب وحدت وجود در این رساله بیان داشته با آنچه در اسفار بیان کرده، یکی نیست.

۱۲. **رسالة فی القضاء والقدر**، که حدود هفتاد و اند صفحه دارد.

۱۳. **رسالة اکسیر العارفین**، در شناخت حق و یقین.

۱۴. **رسالة حشرالعوالم** در ۳۰ صفحه، این کتاب در حاشیه «المبدأ والمعاد» چاپ شده است.

۱۵. **رساله خلق الاعمال**، که در حاشیه **کشف الفواید** علامه حلی چاپ شده است. این رساله را در آبانماه ۱۳۴۰ خورشیدی آقای سید محمد علی روضاتی با گفتاری از آقای‌جلال همایی زیر عنوان **رساله جبر و تفویض** در چاپخانه حبل المتین اصفهان در چهارده صفحه منتشر کرد.

۱۶. **رساله بعض المسایل العویضة** در جواب سؤالاتی که «شمس الدین محمد گیلانی اصفهانی» (در گذشته به‌سال ۱۰۹۷ هـ.ق.) یکی از معاصران و شاگردان او، از وی کرده ست.

۱۷. **رساله التصور و التصدیق**، که در سال ۱۳۱۱ هجری با «جوهر النضید» علامه حلی در منطق، چاپ شد.

۱۸. **رسالة فی اتحاد العاقل و المعقول**، که حدود ۳۵ صفحه دارد.

۱۹. **کسر الاصنام الجاهلیة**، در کفر بعضی از جماعت صوفیه. «صدرا» از این رساله، در ضمن کتابهای دیگر نام برده است.

۲۰. **رسالة فی حل الاشکالات الفَلَکیّه فی الارادة الجزافیة**، صدرا از این کتاب هم در اَسفار (ج ۱۷۶/۱) نام می‌برد، ولیکن حاجی سبزواری در حاشیه آن می‌گوید: «**لم نرتلک الرسالة** = هرگز این رساله را ندیده‌ایم».

۲۱. **حاشیه بر شرح حکمةالاشراق**، که در سال ۱۳۱۶ هـ.ق. چاپ شده است.

۲۲. **رسالة فی الحرکة الجوهریة.**

۲۳. **رسالة فی الالواح العمادیه.**

۲۴. رساله‌یی در شرح **الرواشح السماویة**، تألیف «میر داماد».

---

۱. اسفار، ۱۰/۱: «...انی قدکنت شدیدالذب عن العرفاء فی اعتباریةالوجود و تأصل الماهیات؛ الی ان هدانی ربی، و انکشف لی انکشافاً بیناً أن الامر بعکس ذلک...»

مؤلفات مهم «صدرا» به‌شمار می‌رود و مهارت و تبحر وی را در فن حدیث و درایت و شناخت اساتید مأثورات مذهبی نشان می‌دهد. این کتاب حدود ۵۰۰ صفحه دارد و تمام نشده است.

مؤلف تا حدیث ۴۹۹ شرح کرده و تا باب **أن الائمة و لاة امر الله و خزنة علمه** رسیده است.

۲۶. **مفاتیح الغیب**، که شرح اصول کافی چاپ شده، و حدود ۲۰۰ برگ بزرگ دارد، مؤلف آنرا به‌منزله مقدمه تفسیر خود نوشته است.

۲۷. **تفسیر القرآن الکریم**، که شامل است بر تفسیر برخی از سوره‌ها و آیات، که تمام نشده است، گویا مراد مؤلف آن بوده است، که تفسیر کاملی بنویسد، ولی اجل مهلتش نداده است. این کتاب در سال ۱۳۲۲ هـ.ق. ۶۱۶ صفحه به قطع بزرگ چاپ شده است.

کتاب مزبور شامل تفسیر سور و آیات زیر است:

تفسیر **سورة‌الفاتحه** در ۴۱ صفحه، تفسیر **سورة‌البقرة** در ۲۴۸ صفحه تا آیه ۶۲ **(کونواقردة خاسئین)**؛ تفسیر آیة‌الکرسی در ۶۷ صفحه؛ تفسیر سوره نور در ۶۸ صفحه، تفسیر سورة **السجدة**در ۲۳ صفحه؛ تفسیر سورة **یس** در ۸۶ صفحه، که در سال ۱۰۳۰ هجری از تألیف آن فراغ یافت. تفسیر سورة **الواقعه** در ۲۵ سفحه، تفسیر سورة **الحدید** در ۴۲ صفحه، تفسیر سورة **الجمعه** در ۲۹ صفحه، تفسیر سورة **الطارق** در نه صفحه، تفسیر سورةالزلزله در ۷ صفحه، و تفسیر قرآن (وتری الجبال تحسبها جامدة) در ۳ صفحه، و تفسیر سورة **الاضحی**. این کتاب بسال ۱۳۲۲ هـ.ق. چاپ شده است.[۱]

جز این کتب و رسایل، برخی مؤلفات دیگر نیز از او یاد کرده‌اند، که ما از نقل آنها تن می‌زنیم.

۳. **افکار ملاصدرا**، اهمیت فیلسوف ما بسبب آن نیست که کتاب عظیمی چون **اسفار اربعه** نوشته است، بلکه از آن جهت است که در این کتاب چند مطلب تازه بیان کرده که مجموعاً متجاوز از یک رساله ۴۰ صفحه‌یی نمی‌شود و اگر این مرد بزرگ به‌جای نوشتن یک بار شتر کتاب همین رساله را می‌نوشت، هم خود و هم آیندگان را دردسر کم می‌شد. امروزه که وقت برای کسب دانش کم شده و گرفتاریهای مادی و اقتصادی حیات انسان از هر دوره و عصری زیادتر گشته، مجال خواندن یکهزار و اند صفحه بقطع بزرگ، آن هم در بحث از جوهر و عرض و ماده و قوه و فعل و بقاء نفس و مطالب پیچیده همانند آن و صدها

۱. نگاه کنید به تهرانی: الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۲۱۵/۵ ـ ۲۱۸.

مسأله دشوار دیگر، وجود ندارد اما اگر کسی طالب حکمت باشد می‌تواند از وقت زندگی بزند و به «غرولند» زن و بچه‌اش اعتناء نکند، و پی تحصیل کتاب صغیرالحجم و کثیرالمعنیی برود تا مگر مشام جانش از حکمت بویی ببرد. به هر حال، آن چند مطلب مهم که مقام فلسفی و علمی صدرا را بیش از همه آثار دیگرش بالا برده و او را زبانزد اهل تحقیق کرده، به‌ترتیب عبارتست از:

۱. وحدت وجود، این نظریه، تازگی ندارد، ولیکن بیان صدرا صورت دیگری دارد، «همه گویند ولی گفته سعدی دگر است.» این بحث موجب شد حملات فقیهان به‌سوی او سرازیر گردد، و او را تکفیر کنند و آشکارا لعنش بفرستند و در ضمن اوراد و عبادات خودشان او را نفرین کنند.

همین اندازه کافیست بدانیم ـ فی المثل ـ شیخ احمد احسائی (در گذشته ۱۲۴۳ ه.ق.) که خود او را مردم تکفیر کرده کرده‌اند، و به‌سبب پیروی از ملاصدرا و برخی افکار عجیب او را بد دین شمرده‌اند، فیلسوف ما را تکفیر می‌کند و قول او را به‌شناعت تو زشتی نسبت می‌دهد.

مذهب «وحدت وجود» که از قدیم گروهی زیاد از فیلسوفان بدان اعتقاد داشتند، و وقتی بدست «اشراقیان» رسید، رنگ ویژه‌یی به‌خود گرفت.

گروهی از شاگردان صدرا نیز از این فکر متأثر شدند، از آنجمله یکی شاگر او و دامادش فیض بود، که احسایی با او نیز در افتاد، و در شرح رساله عرشیه خطاب به او نوشت: «بگو من خدا هستم و مترس. تا هم خود آرام‌گیری و هم دیگران را راحت کنی.» [1]

و در سده یازده و دوازده هر کس در ایران بدین مذهب تمایلی ابراز کرد، برای خود نامی بد از قبیل کافر و زندیق و صابی کسب نمود! و حال آنکه همه بخش‌های این مذهب بادیانت مخالف نیست. ولیکن قضیه، قضیه مردمی است که امثال این افکار را برنمی تابند، و به‌ظاهر هر کلام توجه دارند، و آن نیز جز یک تفسیر ندارد، و آن تنها قبول چیزی است که خود می‌فهمند.

و واقعاً خطر بزرگی است که نظرات دقیق در دسترس مردم قرار گیرد؛ مردمی که جز فهم خود به هیچ اصل دیگری پای بند و معتقد نیستند.

روزگار صدرا نیز، دور فقیهان بود، و وقتی فکر وحدت برآنها عرضه گشت که فقیهان سلف در آن بحث نکرده بودند و از رشته آنها نبود؛ میان آنها معرکه‌یی جدید جهت

---

۱. شرح الرسالة العرشیة، ۱۷: «قل اناالله و لا تخف! فانک بالتصریح تستریح و تریح».

استنباط و استنتاج پدید آورد، و این سؤال برایشان طرح شد: «آیا قائلان به‌وحدت وجود کافرند، و حکم به‌نجاست آنها می‌توان کرد یا نه.»

از این‌رو عده‌یی آنها را تکفیر کردند، ولیکن جماعتی گفتند: معتقدان به این مذهب مادام ملتزم به احکام اسلام هستند، کافر نیستند و حکم به‌نجاست آنها نتوان داد.

* * *

این مطلب را به‌چند صورت بیان کرده‌اند.

اولاً **کثرت وجود و کثرت موجود با هم**، که آنچه مردم از این مطلب می‌فهمند، نزدیک به همین وجه است.

ثانیاً **وحدت وجود و موجود با هم**، و این مذهب گروهی از صوفیان است، که گویند: در عالم خارج جز یک ذات که قائم به‌ذات خویش و حقیقت منفرد و بدون ترکیب است، چیزی وجود ندارد. او حقیقت حیات ازلی و ابدی، و وجود صرف و دائمی است، و ذاتاً از شوایب عدم و اوصاف امکان منزه است، و جز او چیزی نیست مگر پرتو روی او، و ماهیات مظاهر انوار ذات او هستند، اما خود این ماهیات به منزله: «سرابی است که تشنه‌یی آنرا آب می‌پندارد، لیکن چون به‌سوی آن آمد، چیزی نمی‌بیند، پس خدا را پیش خود می‌یابد، و خدا حساب او را به تمام می‌دهد[1]»

و اما تعبیرهایی مانند غیر و سوی و هویات و اشیاء همه جز اموری داثر و فانی و تعینات خالی چیز دیگری نیستند، چنانکه جامی گوید :

کل ما فی الکون و هم او خیال او عکوس فی مرایا او ظلال[2]

ثالثاً **وحدت وجود و تعدد موجود**، بدین معنی که وجود یک حقیقت واحد قائم به‌ذات است، و آثار آن جز ماهیات صرف و کلیات طبیعی محض چیزی نیست، که وقتی در ذهن صورت آن حاصل می‌گردد، بر آن نام مفهوم می‌دهند، مانند مفهوم آسمان و زمین و جانور، و انسان و دیگر تعینات مفهومی. این قول را به جماعتی از متألهان نسبت داده‌اند.

رابعاً **وحدت وجود و موجود در عین کثرت آنها**، و مثال آن بر وجه تقریب چنین است که گوییم: اگر در برابر آفتاب و محاذی با آن آینه‌ها یا اجسام صیقلی شده‌یی که قابل انعکاس باشد قرار دهیم، و آفتاب بر آنها پرتو بیفکند، در نظره نخستین به‌تعداد آن آیینه‌ها و اجسام آفتاب می‌توان دید، ولیکن چون به‌دقت بنگریم، و به ملاحظه حقیقت آفتاب

---

۱. قرآن، سوره ۲۴، آیه ۳۹.

۲. هرچه درجهان هستی هست وهم و خیال است یا پرتوهایی در آیینه‌ها یا سایه‌ها!

باریک شویم می‌فهمیم که همه این صور منعکسه و آفتاب‌های متعدد از پرتو حقیقت آفتاب است که یکی بیش نیست و همه آن عکس‌ها ظهورات این جوهر اصیل است، و حکایت جمال آن و کاشف از پرتوافگنی شمس حقیقت. به عبارت دیگر، همه، مظاهر گوناگونی است که این حقیقت یگانه در آنها متجلی می‌گردد، و چه نیکو می‌گوید شاعر فیلسوف مشرب که:

و ما الوجه الا واحد غیر انه اذا انت عددت المرایا تعددا![1]

نظر صدرا نیز در مورد این مسأله اختلاف دارد، بدین‌معنی در رساله **سریان‌الوجود** صورت سومی را که در بالا شرح دادیم پسندیده، و در مورد بحث از ممکنات چنین می‌گوید: «ممکنات، موجودات متعدد متکثری هستند، که در خارج وجود دارند. و کثرت آنها حقیقی و عینی است، زیرا وجود واحد است و موجود، متعدد و متکثر[2].»

ولی در «اسفار»، وجه چهارم را بیان کرده و بر آن رفته است که: وجود در حقیقت متعدد است، ولیکن درعین‌حال واحد حقیقی نیز هست، و موجود نیز چنین است. در واقع او میان همه انحاء وجود در این موضوع جمع کرده است؛ زیرا از یک سو تعدد وجود و موجود را می‌پسندد، و از یک طرف نیز وحدت وجود و تعدد موجود را قبول دارد.

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید در میان آراء او تهافت و تشتت دیده می‌شود، لیکن او تأکید و اصرار می‌کند و می‌گوید: فهم این مسأله نیازمند فطرتی ویژه است، و انگار رأی خود را چنین توجیه می‌کند که: مراد وی از معنی تعدد وجود، حقیقتی مقابل **مجاز لغوی** قرار می‌گیرد، ولیکن معنی وحدت وجود، حقیقتی است که مقابل **مجاز عرفانی** قرار می‌گیرد. چنانکه در جایی دیگر می‌گوید. «اطلاق وجود برماسوی‌الله، مجاز لغوی نیست، بلکه در نزد خدادانان، مجاز عرفانی است[3].»

هویات و ممکنات امور اعتباری محض هستند، و حقایق آنها جز اوهام و خیالات چیزی نیستند، و جز به حسب اعتبار حاصل نمی‌شوند و تعیُّن نمی‌یابند.

وجود حقیقی، به ذات خویش در تمام مظاهر هویدا و پیداست، و موجب ظهور دیگران است، و به‌وجود او و بسبب او ماهیات ظهور می‌یابند، و همه برای او و با او و از او

---

۱. چهره یکی بیش نیست جز اینکه هرگاه تو آیینه‌ها را می‌شماری، چهره نیز متعدد دیده می‌شود.

۲. «... فهی موجودات متعددة متکثرة فی‌الخارج، و لها کثرة حقیقة عینیة، فالوجود واحد والموجود متعدد متکثر...» (سریان الوجود، ۱۳۸).

۳. المبداء و المعاد، ۱۳۴، چاپ تهران: «.. لیس اطلاق الوجود علی ماسوی‌الله مجازاً لغویا، بل عرفانیاً عند اهل الله...»

و در او هستند[۱].

پس از این بیان بسخن معروف امام علی (شهادت ۴۰ ه.ق.) استشهاد می‌کند که گوید: «او با همه چیز هست، بدون مقارنت، و در همه چیز هست بدون ممازجت و آمیختن با آنها؛ و غیر از همه اشیاء است، زیرا با وجود اوهمه فانی و زایل هستند[۲].»

نتیجه آنکه، مذهب فیلسوف ما با مذهب متصوفان در قول به وحدت و موجود اتفاق دارد، لیکن نباید از این سخن استنباط حلول یا اتحاد کنیم، زیرا معنی آن دو دوگانگی در اصل وجود است، و نباید پنداشت که معنی این سخن آن است که: ممکنات اعتبارات محض هستند، و از واقع بهره‌یی ندارند. چنانکه خود گوید: «بپرهیز از اینکه با شنیدن این عبارات گمراه گردی، و چنان پنداری که نسبت ممکنات به ذات آفریدگار بوسیله **حلول** یا **اتحاد** یا اموری مانند آنست؛ این سخن از مقصود ما سخت دور است، زیرا حلول یا اتحاد موجب ثنویت و دوگانگی در اصل وجود می‌گردد[۳].»

و درباره موجودیت ممکنات گوید: «برای هریک از آنها آثار و احکام ویژه‌یی است، مقصود ما از حقیقت چیزی است که مبدأ اثر خارجی است، و مراد ما از کثرت چیزهایی است که مستوجب تعداد آثار و احکام باشد، از این‌رو چگونه امکان دارد که ممکنات در خارج چیزی نباشند و موجود نگردند[۴].»

حاصل آنکه هرچه هست خداست و ما سوای او که به‌منزله پرتوی از ذات او است همه فقر و نیاز و ضعف است.

صدرا بر آنست که توحید خاص الخاص یا اخص همین است، و مقصود از مجاز عرفانی نیز همین می‌باشد.

* * *

---

۱. همانجا، ۱۳۵ «فالوجود الحقیقی ظاهر بذاته به‌جمیع انواع الظهور، و مظهر لغیره، و به تظاهرالماهیات، وله، و معه، و فیه، و منه...»

۲. «... هومع کل شیء لابمقارنة، و فی کل شیء لابممازجة، و غیر کل شیء لا بمزایلة» ← شرح نهج‌البلاغه، ۷۷/۱، ابن‌ابی‌الحدید، قاهره، ۱۹۵۹، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم.

۳. «... ایاک ان تزل قدمک من استماع هذه العبارات، و تتوهم ان نسبة الممکنات الی‌الله تعالی، بالحلول اوالاتحاد، و نحوهما. هیهات، هذه تقتضی الاثنینیة فی‌اصل الوجود». ← : مشاعر، ۸۳، چاپ تهران.

۴. اسفار، ۱۹۰/۱، چاپ ایران عین عبارت کتاب اینست :
«... ان لکل منها آثاراً مخصوصة و احکاماً مخصوصة، و لانعنی بالحقیقة الامایکون مبدأ اثر خارجی، ولانعنی بالکثرة الامااستوجب تعدد الاحکام والآثار. فکیف یکون الممکن لاشیئا فی الخارج و لاموجوداً فیه».

۲. **حرکت جوهری**، حرکت خروج شیء است از قوه به فعل به‌طور تدریج. پس اگر به‌طور دفعی این امر انجام گرفت، آنرا **تجدد** یا **حدوث** گویند نه حرکت، مثلا اگر یک ماهی که در شمال حوضی است و به‌سوی جنوب برمی‌گردد، این سیر را **حرکت** گوییم زیرا، این مسافت را ماهی به‌تدریج پیموده، و اما اگر پنج گردو بر دو گردو بیفزاییم، چون این افزایش، یک مرتبه حاصل گردیده سزاوار نام حرکت نخواهد بود و آنرا تجدد و حدوث گویند.

به عقیده ارسطو و پیروانش حرکت، درچهار چیز واقع می‌شود: کم، کیف، وضع، این.

حرکت در کم مقصود کم متصل است، نه منفصل که عدد باشد، مانند اینکه شخص لاغر کم‌کم فربه شود که بتدریج از لاغری حرکت کرده و چاق و فربه شده است.

حرکت در کیف، مانند حرکت رنگ سیب و رنگ ماهی، از سبزی و سفیدی به سرخی.

حرکت در وضع، مثل حرکت چرخ چاه و حرکت وضعی زمین، که پیوسته وضع خود را تغییر می‌دهد و سمت بالای آن به پایین و پایین آن به بالا می‌رود.

حرکت در این، مانند حرکت انتقالی زمین و آنچه از پیمودن مسافات، تصور شود.

چون چهار مقوله نامبرده در شمار اعراض نه‌گانه‌یی است که ارسطو قایل بوده مشاییان به حرکت در جوهر معتقد نیستند، و جوهر را محل حرکت و امری ثابت و پایدار می‌دانند، که از ازل تا به ابد جایگاه این حرکات است. و چون برخی از دانشمندان قدیم گفته‌اند که جوهر نیز حرکت می‌کند[1]، **ابن سینا** می‌گوید که: جوهر از جوهریت حرکت می‌کند که چه بشود؟ اگر مقصود اینست که باز جوهر بشود، چون در آغاز کار جوهر بود، هیچ نیازی به این حرکت نخواهد داشت پس حرکت جوهری معقول نیست. اینک عین عبارت او:

«... اما اینکه بعضی قائل به حرکت جوهری شده‌اند از آن است که دیده‌اند منی تدریجاً به صورت حیوانیت متکون می‌شود، و تخم گیاه تدریجا گیاه می‌شود، و به‌این واسطه توهم کرده‌اند که در اینجا حرکتی است ولیکن باید دانست که منی پیش از آنکه حیوان شود تکونات دیگر عارض او می‌گردد که میان آنها استحاله‌های کیفی و کمی هست و در حالی که هنوز منی است، همواره به‌تدریج استحاله می‌یابد تا موقعی که صورت منی از او خلع شود و عَلَقَه گردد.

۱. گویا مراد او ذیمقراطیس = Democritus است.

«و همچنین است حالش در وقتی که به صورت عَلَقَه است تا موقعی که به‌صورت مضغه درآید، سپس استخوان و عصب و عروق و چیزهای دیگر شود که ما درک نمی‌کنیم، تا وقتی که صورت حیاتی را بپذیرد و همچنین همواره تغییر می‌کند و استحاله می‌شود تا در انسانیت قوت بگیرد و سرانجام موقعی برسد که صورت انسانیت از او جدا شود و بمیرد. و ظاهر این احوال چنانست که به‌نظر می‌آید این جمله یک حرکت است از صورت جوهر به صورت جوهری دیگر، و گمان می‌رود که در جوهر حرکت هست و حال آنکه چنین نیست بلکه سکونها و حرکت‌های متعدد در کار است[1].»

اما ملاصدرا می‌گوید: جوهر از جوهریت حرکت می‌کند که کامل‌تر گردد و تمام عالم جسمانی، آن به آن کامل‌تر می‌گردد، و در آن دوم، غیر از آن اول است. ولی صوری که اشیاء می‌پوشند، پوششی برروی پوشش خواهد بود، نه آنکه صورت نخستین را از دست بدهد و صورت دوم به‌جای آن بپوشد، چنانکه ارسطو تصور کرده که آنرا در اصطلاح فیلسوفان مشایی خلع و لبس نامیده‌اند.[2]

نتایجی که از پذیرفتن حرکت جوهری برمی‌آید...

اکنون باید دید اگر ما حرکت جوهری را بپذیریم چه مشکلاتی را با این نظریه حل خواهیم کرد، و این فرضیه کدام خار را از سر راه ما خواهد برداشت.

ملاصدرا حدوث زمانی عالم، جسمانی بودن روح در هنگام آفرینش و روحانی شدن آنرا در انجام کار، از حرکت جوهری استفاده می‌کند.

الف ـ حدوث زمانی عالم، حدوث یعنی پیدا شدن چیزی تازه، و قدم مقابل آنست، و حکیمان در حدوث و قدم ماده دو دسته مخالف تشکیل داده‌اند.

حکیمان مادی گویند: این ماده جسمانی که برگشت همه موجودات به آن است، مخلوق و مصنوع دیگری نیست و ازلی بوده؛ ناچار ابدی هم خواهد بود و حرکت ذاتی ماده است که پرده جهان را نمایش می‌دهد.

دسته‌یی دیگر ماده را مخلوق و مصنوع می‌دانند، و خود این اشخاص نیز دو دسته تشکیل داده‌اند: یکی آنهایی که به حدوث ذاتی ماده قایل‌اند؛ و دیگر آنان که به حدوث زمانی گرویده‌اند.

ابن‌سینا و فارابی می‌گویند: اگرچه ماده مخلوق و مصنوع است ولی در زمان خلق

---

۱. ابن سینا: فنون سماع طبیعی، ترجمه و نگارش مرحوم فروغی، ۲ ـ ۱۶۱، تهران ۱۳۱۹ هـ.ش.

۲. دانا سرشت، اکبر: سهروردی و ملاصدرا، ۴۰، چاپ سوم، ۱۳۴۸ هـ.ش.

نشده و از مفهوم خلق و صنع، زمان فهمیده نمی‌شود، و هر اندازه که در وهم خود زمان را امتداد دهیم، ماده از آن پیشتر بوده و فقط ماده ذاتاً حادث است و الا ماده آنی از خدا جدایی نداشته، چنانکه سایه چراغ از چراغ، و حرکت کلید از حرکت دست انفکاک ندارد، و با همه این اوصاف، خدا علت و موجد ماده و چراغ علت سایه، و حرکت دست، سبب و علت حرکت کلید است.

شارحان کتابهای ارسطو می‌گویند که: این حکیم، خدا را ناظم و محرک عالم می‌داند نه آفریننده آن.

فیلسوف ما می‌گوید: ابونصر فارابی، بیهوده سعی کرده عقیده افلاطون را که به‌حدوث زمانی قایل شده، با رأی ارسطو که تنها به حدوث ذاتی معتقد است جمع کند، و باز بیهوده گفته است که مقصود افلاطون هم حدوث ذاتی است، و این جمع و تأویل از قصور فارابی است، و چگونه می‌توان چشم از حدوث زمانی پوشید، و تنها به حدوث ذاتی قایل شد؛ با آنکه در این کار، تکذیب انبیاست؟!

باز، صدرا می‌گوید: چون طبیعت، به‌حرکت جوهری، پیوسته در تجدد است نه تنها عوارض آن به‌گفته مشائیان تجدد می‌یابد، بلکه ذات و گوهر طبیعت نیز در حال تجدد است، و چون این تجدد در زمان است پس در هر دقیقه چندین مرتبه عالم حادث زمانی می‌شود و مراد افلاطون این است؛ و اما چون اصل ماده قدم ذاتی دارد چنانکه ارسطو و ابن‌سینا گفته‌اند پس رأی ارسطو هم صحیح است و در نتیجه حدوث زمانی عالم نیز درست می‌شود.

ب ـ روح در آغاز جسمانی است، و در انجام روحانی می‌گردد. ارسطو و پیروانش ارواح بشری را از آغاز آفرینش مجرد می‌دانند، و دلایلی برغیر مادی بودن روح اقامه می‌کنند که بیشتر آنها در مقاله پنجم «علم النفس» کتاب شفاء بیان شده است.

درباره سرنوشت روح پس از خلاص شدن از کالبد خاکی دو عقیده پیدا شده است:

ارسطو و پیروان او گویند پس از مرگ، من و تو وجود ندارد، و ارواح در یک روح که عقل فعال باشد جمع می‌شوند و شخصیت ما از میان می‌رود و ابن‌رشد و فارابی هم بر این عقید بوده‌اند؛ از اینجاست که **ابن‌طفیل** (درگذشته ۵۸۱ هـ.ق.) در رساله **زنده بیدار یا حی بن یقطان** می‌گوید: فارابی هیچ فرقی میان نیکوکار و بدکار و دانا و نادان قایل نشده، چه اگر شخصیت باقی نماند، بیچاره آن‌کس است که در پی نیکوکاری برود و عمر خود را در

کسب فضایل و دانش به‌پایان برساند.[۱]

افلاطون به شخصیت پس از مرگ نیز قایل است. و ابن‌سینا که همواره از ارسطو پیروی کرده و گفته‌ست: «اگر افلاطون را ارسطو تکریم نمی‌کرد، من او را اهل علم نمی‌دانستم چه او مردی شاعر بوده» این بار از پیروی ارسطو سرپیچیده و به شخصیت ارواح پس از مرگ گراییده است.

ملاصدرا عقیده عجیبی از خود ابراز می‌کند که کمتر کسی در تاریخ فلسفه به چنین عقیده‌یی برخورده است. آن عقیده اینست که می‌گوید: روح در آغاز پیدان شدن مادی است و فرقی با دیگر صورتهای مادی از قبیل صورت آهن و چوب و غیره ندارد، رفته رفته با حرکت جوهری مجرد می‌شود؛ و چون مجرد شد مرگ نخواهد پذیرفت و همواره باقی است این است که در فلسفه ملاصدرا این موضوع را چنین بیان می‌کنند که: «روح جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است[۲]» حاجی سبزواری نیز برهمین عقیده رفته، چنانکه گوید:

النفس فی‌الحدوث جسمانیه   و فی البقاتکون روحانیه[۳]

۳. تجرد قوه خیال، از افکار جدید ملاصدرا یکی تجرد قوه خیال است و بیان آن اینست که: مشائیان همه نیروهای درونی را اعم از واهمه، حافظه، حس مشترک، خیال. جسمانی می‌دانند، و برآنند که پس از ویرانی تن تباه خواهد گشت. فیلسوف ما برخلاف مشائیان، خیال را مانند خود روح، قوه‌یی غیرجسمانی می‌داند، از این‌رو معتقد است که قوه‌خیال باخراب شدن کالبد خاکی تباه و فاسد نخواهد شد.

جای دیگر گوید: قوه خیال که آسمان به این عظمت را هنگام تخیل در خود می‌بیند جسمانی نیست، و مانند روح از جسم بی‌نیاز می‌باشد، و پس از مرگ به همراهی روح وجود دارد؛ چون این نیرو کارش عبارت از تحدید و تقدیر اشیاء است، که خود را هم پس از مرگ، مانند صورت منطبعه در آیینه مقدر می‌بیند.[۴]

حاجی سبزواری نیز عیناً این عقیده را دارد، چنانکه در منظومه گوید :

تحلل الروح و انه امتنع   کون العظیم فی صغیرانطبع،

---

۱. عقیده ابن‌طفیل را درباره فارابی، درگفتار مربوط به ابونصر فارابی آوردیم.

۲. نقل از رساله سودمند مرحوم دانا سرشت، ۴۱ و ۴۵.

۳. منظومه سبزواری، ۲۹۸، لالی المنتظمه، چاپ ناصری. یعنی: جان، در آغاز پیدا شدن جسمانی است ولی سرانجام بقا می‌یابد و روحانی می‌گردد.

۴. دانا سرشت، اکبر: سهروردی و ملاصدرا، ۵۲.

دلا عـلی تـجرد الخـیال　　فـهو مـثال عـالم المـثال[۱]

۴. حرکت، ذاتی جسم است. حکیمان پیشین گمان می‌کردند که جسم ساکن است و ذات الهی محرک نخستین آن است، بدین طریق که جسم فلک اقصی را به حرکت درمی‌آورد، و حرکت این فلک سبب حرکت همه افلاک و بالتبع اجسام می‌گردد.

صدرا با این عقیده مخالفت کرد و اظهار داشت که جسم نیازی به حرکت دهنده خارجی ندارد، و حرکات یا حوادث درونی اجسام، آنها را بسوی همدیگر سوق می‌دهد[۲].

همچنین گوید: فیلسوفان، خیال کرده‌اند که محرک هر جسمی باید جسمی دیگر باشد، و از همین روی گمان برده‌اند که: حوادث جداگانه متعاقباً علت وجود همدیگر می‌شوند. و نیز گفته‌اند: هر جسمی جسم دیگر را به‌حرکت می‌آورد و سلسله حوادث جزیی در زمانهای گذشته غیر متناهی است. و مجموع همین حرکات و حوادث متعاقبه را واسطه میان قدیم و حادث دانسته‌اند[۳].»

* * *

پیروان حکمت مشاء وجود محرک را از این جهت ثابت کرده‌اند که به‌نظر آنان فعل و قبول فعل، دو جهت متقابل و متناقض است، از این‌رو ممکن نیست که **قابل همان فاعل** باشد، یعنی: تا محرکی در جسم تحریکی پدید نیاورد، جسم یا قابل نمی‌تواند صفتی زاید برآنچه هست در خود پدید آورد.

فیلسوف ما همچون **رواقیان** معتقد شد که تأثیر و انفعال ماده از غیر جایز و معقول نیست به‌عبارت دیگر: محرک جسم نیز خود جسم است و **فاعل** عینِ **قابل** است.

بیشتر حکمای مشایی بر آن بودند که محرک نخستین خداست و هموست که جمله اجسام را به توسط جرم فلکی بحرکت در می‌آورد.

صدرا این نظر را هم رد کرد و گفت: خدا محرک جسم نیست بلکه موجد و آفریدگار آنست، وزمانی که جسم را آفرید عیناً حرکت را آفرید، نه آنکه اول جسم را ساکن آفریده باشد و سپس نیروی حرکت را بدان عطا کند، و حرکت را مانند صفتی زاید در آن ایجاد نماید[۴].

---

۱. سبزواری: منظومه، ۲۸۷، چاپ ناصری.

۲. اسفار، ۱/۷ ـ ۲۳۶: «وعلةالحرکة و موضوعها الجسم الشخصی و هو غیرقدیم...»

۳. اسفار، ۲۰۷/۱ «...و توضیح هذاالمقام ان العلة قد تکون معدة، و قد تکون مؤثرة اما العلل المعدة فیجوز تقدیمها علی المعلول اذهی غیر مؤثرة فی المعلول؛ بل یقرب المعلول الی حیث یمکن صدوره عن العلة المؤثرة...»

۴. اسفار، ۲۱۸/۱: «... فنقول الحرکة لکونها صفة وجودیة امکانیا لابدلها من قابل ولکونها حادثه بل حدوثا

ادامه پاورقی در صفحه بعد

۵. مآخذ افکار صدرالدین. شکی نیست که هر مؤلف در پرداختن کتاب خویش از مؤلفات و افکار پیشینیان و معاصران خود استفاده می‌کند، غایت آنکه بعضی وجدان اخلاقی دارند و دون‌شأن خود نمی‌دانند که از مآخذ افکار و نوشته‌های خود نام ببرند، لیکن برخی دون‌شأن و مقام خود می‌دانند و یا وحشت دارند از اینکه بگویند: من، فلان مطلب یا مبحث را از کتاب فلان مؤلف یا نویسنده گرفتم و این البته ضعف تألیف مؤلف و عیب اخلاقی او را آشکار نشان می‌دهد.

صدرا اهل انصاف بوده و از زمره گروه اول است و اغلب در مؤلفات خویش، کتابها و رسالاتی راکه از آنها سود جسته و نویسندگانی راکه از افکار آنها متأثر شده نام می‌برد و با احترام و بزرگداشت بسیار آنان را مورد ستایش قرار می‌دهد.

منابع مورد استفاده او در علم کلام کتب معروف کلام، از قبیل شرح مقاصد تفتازانی (در گذشته ۷۹۳ هـ. ق.)، و مواقف قاضی عضدالدین ایجی (در گذشته ۷۵۶ هـ. ق.) است، و شرح تجرید علامه حلی (در گذشته ۷۲۶ هـ. ق.) و حواشی سه‌گانه دوانی (در گذشته ۹۰۸ هـ. ق.) موسوم به قدیم، جدید، اجد و حواشی و آثار دشتکی و مؤلفات کلامی امام فخر رازی (در گذشته ۶۰۶ هـ. ق)، وکتابهای امام محمد غزالی (درگذشته ۵۰۵) در عرفانیات و اخلاق از قبیل جواهرالقران، و احیاء.

از آثار فیلسوفان پیش از اسلام، ملاصدرا به اثولوجیا[1] یِ فلوطین، که از او به شیخ یونانی تعبیر کرده، استفاده کرده، وگویا از اینکه او قابلیت آنرا داشته که این همه معارف را از اثولوجیا استفاده کند، افتخار می‌کرده است! از این جهت، تقریباً می‌توان گفت: محال است که صدرا مطلب مهم و و تحقیق ارزنده‌یی ازکسی استفاده بکند و از او نان نبرد.

او تصریح کرده است که وحدت وجود را از عارفان و حکیمان ایران باستان گرفته است. مأخذ حرکت جوهری را کتابهای قدیم یونان معرفی کرده، و در حرکت و جوهر و اعراض «اسفار» در مقام بیان فناء و تباهی عالم از همه آنها نام برده است.

مأخذ دیگر تحقیقات وسیع او در تجرد خیال و معاد جسمانی و تجسم اعمال، کلمات عرفانی عارفان بزرگ خصوصاً محیی‌الدین بن العربی (درگذشته ۶۳۸ هـ. ق.)، و قسمتی از

ادامه پاورقی از صفحه قبل

لابدلها من فاعل و لابد من ان یکونا متغایرین لاستحالة الشیء قابلا و فاعلا و قبولا تجددیین واقعتین تحت مقتولین متخالفین...»

1 . Ontologia.

تحقیقات شیخ یونانی در اثولوجیا است که ملاصدرابه تبع دیگران این کتاب را اشتباهاً از ارسطو معلم اول می‌داند.

فیلسوف ما همچنین از «رسایل اخوان‌الصفا»، و کتابهای عین‌القضاة همدانی (در گذشته ۵۲۵ ه.ق.) و آثار سهروردی عارف (در گذشته ۶۳۲ ه.ق.) و مؤلفات عزالدین محمود کاشانی (در گذشته ۷۳۵ ه.ق.) مؤلف کتاب مصباح الهدایه، و بویژه از کتابهای فارابی و ابن‌سینا و شیخ اشراق سود فراوان گرفته است.

در تفسیر خود بر قرآن و شرح اصول کافی، تسلط خویش را براخبار وارده از طریق عامه و خاصه و احاطه بر اقوال مفسران هر دو فرقه صریحاً واضحاً نشان داده است.

یک نکته، بسیار قابل تأمل است و آن ایسنت که اگر هم صدرا کاملا مآخذ و منابع مؤلفات خود را فاش و بر ملا ساخته است، ولیکن اعجاز او از اینجهت است که دیگران نیز این افکار و نکات مهم و اشارات دقیق را دیده‌اند ولیکن متوجه ارزش و اهمیت آنها نشده‌اند.

صدرالدین نسبت به همه این بزرگان احترام و ادب نگاه داشته است. این ادب نگاه‌داری وی را نسبت به میرداماد، و شیخ بهایی پیش از این نقل کردیم در کتاب «اسفار» امام غزالی را «البحر القمقام الموسوم عندالانام بالامام و حجةالاسلام»، و در یک جا «الشیخ العالم محمد الغزالی» یاد می‌کند.

«ابن العربی» را یکجا «الشیخ الجلیل محیی الدین بن العربی الاندلسی» (۱/۶۵، چاپ تهران)، و «الشیخ العارف الصمدانی الربانی محیی الدین بن الاعر ابی الحاتمی» (۱/۱۸۹، چاپ تهران) نام برده است. حتی نسبت به‌کسانی مانند امام فخررازی که تشکیکاتِ ویرا تضعیف کرده، جانب ادب را فرونگذاشته است[۱]

با آنکه مؤلفات و افکار صدرا در دوران اخیر، بسیاری از فیلسوفان و صاحب نظران بزرگ را تحت تأثیر قرار داده، و او را به‌عبارات طولانی و مدح‌آمیز ستوده‌اند، لیکن برخی از حکیمان از قبیل میرزا ابوالحسن جلوه (در گذشته ۱۳۱۲ ه.ق.) و از معاصران، مرحوم ضیاءالدین دری (درگذشته ۱۳۳۴ ه.ش.) با فیلسوف ما مخالفت کرده‌اند و مرحوم دری که شاگرد جلوه بوده، به‌ویژه، کوشیده است تا مواضع انتحال و سرقت‌های عقیدتی و علمی او را نشان دهد[۲].

---

۱. از آشتیانی، سیدجلال: مقدمه الشواهدالربوبیه، ۴ـ۶۳، چاپ دانشگاه مشهد، ۱۳۴۷ ه.ش.
۲. نگاه به آخر کتاب شهرزوری: کنزالحکمه، ترجمه ضیاءالدین دری، ۷/۲ - ۱۷۴، چاپ ۱۳۱۶ ه.ش.

صدرا گذشته از مقام فلسفی، در شعر نیز دستی داشته است و «هدایت» این رباعی را «تیمنا»[۱] از او نقل کرده است:

آنان که ره دوست گزیدند همه | در کوی شهادت آرمیدند همه
در معرکه دوکون فتح از عشق است | هر چند سپاه او شهیدند همه.[۲]

۱. تیمناً: ازبرای میمنت و برکت.
۲. هدایت، رضاقلی خان: ریاض‌العارفین، ۳۷۶، چاپ ۱۳۱۶ ه.ش.

فصل سی و هشتم

حسین تنکابنی

(درگذشته ۱۰۵۰ ه.ق.)

میرزاحسین بن ابراهیم تنکابنی، یکی از بزرگان فلسفه در سده یازدهم هجری واز شاگردان برجسته صدرای شیرازی به‌شمار می‌رود، که در سال ۱۰۵۰ یعنی سال فوت استاد خویش درگذشت.

صاحب ریاض العلماء از او چنین یاد می‌کند :

«حکیم صوفی، فاضل عالم، از پیروان مذهب اشراق، شاگرد مولی صدرالدین شیرازی، که حکمت بر او غالب بود، بلکه جز آن چیزی نمی‌دانست».

از حیات او چیزی نمی‌دانیم جز اینکه: تنکابنی بسفر حج رفته، و درآنجا به تهمتی ناروا متهم گشته، و ناچار بسوی مدینه عزم رحیل کرده، و در راه مریض شده و میان دو حرم مرگ او را دریافته، و در ربذه، در جوار **ابوذر غفاری** (درگذشته ۳۲ ه.ق) به‌خاک سپرده شده است.

عقاید فلسفی او ـ چنانکه در پیش نقل شد ـ بیشتر اشراقی است، و شاید گذشته از حاجی سبزواری، کسی بیش از تنکابنی در استوار کردن مبانی فلسفه اشراقی **ملاصدرا** نکوشیده باشد.

از تنکابنی چند اثر مهم فلسفی برجای مانده، که همه مورد عنایت و توجه مشتاقان فلسفه اشراقی و حکمت ذوقی است. ولیکن با همه این احوال به‌فلسفه مشاء نیز بی‌اعتناء نبوده است. آثار برجسته او به‌قرار زیر است :

۱. **رسالة فی تحقیق وحدةالوجود**، که در آن راه استاد خویش صدرالمتألهین شیرازی را پیموده است و میان رأی صوفیه و اشراقیان، و مشائیان جمع کرده است.

۲. **تعلیقات علی کتاب الشفاء** نوشته ابن‌سینا.

۳. **حاشیه بر حاشیه خفری فیلسوف بر شرح تجرید**. غیر از این‌ها، رسالات و تعلیقات دیگری نیز از یاد کرده‌اند.[۱]

۱. برای اطلاع درباره **تنکابنی** طالبان می‌توانند به امین، محسن: اعیان‌الشیعة، ۱۹/۲۵ ـ ۱۶؛ و طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ۸۹/۱ و ۶۵/۶ نگاه کنند.

فصل سی و نهم

عبدالرزاق لاهیجی

(درگذشته ۱۰۷۲ ه.ق.)

عبدالرزاق بن علی بن حسین لاهیجی قمی یکی از دانشمندان بزرگ و حکیمان عالی‌مقام سده یازده هجری است، که در فلسفه و منطق صاحب تألیفات سودمندی بوده است.

لاهیجی از شاگردان فیلسوف بزرگوار دوران اخیر حکمت ایران، یعنی صدرالدین شیرازی (درگذشته ۱۰۵۰ ه.ق.) است، و با او نسبت نزدیک و خویشاوندی داشته است.

کتابهای ترجمه در باب زندگانی و دوران حیات او چیز مشبعی ننوشته‌اند. آنچه از همه این کتابها برمی‌آید اینست که لاهیجی از دوران پختگی و میانسالی در قم فلسفه و کلام درس می‌گفته، تا اینکه در سال ۱۰۷۲ ه.ق. رخت به جهان دیگر کشیده است[۱].

خوانساری او را چنین وصف می‌کند:

«... او فاضلی متکلم و حکیمی متشرع بود، و ادیبی محقق، و پژوهشگری هوشمند بود، و درعین منطقی بودن، انشائی لطیف و دلپذیر داشت!»[۲]

لاهیجی در حکمت و کلام و منطق آثاری از خود برجای گذاشت، که مهم‌ترین آنها ازین قرار است:

---

۱. قمی، عباس: الکنی والالقاب، ۳/۳۰. برخی درگذشت او را به‌سال ۱۰۵۱ ه.ق. نوشته‌اند.

۲. خوانساری: روضات‌الجنات، ۳ـ ۳۵۲، چاپ ایران، باید پرسید که «آیا منطقی بودن با انشای لطیف داشتن منافات دارد؟»

۱. **مشارق الالهام فی شرح تجرید الکلام**، که اصل کتاب از خواجه نصیرالدین طوسی است. این شرح تمام نیست، و مؤلف فقط مباحث امور عامه و آنچه راکه متعلق به‌وجود و اقسام آنست، بیرون کشیده و شرح داده است.

۲. **شرح هیاکل النور**، که اصل کتاب از فیلسوف اشراقی شهید، یحیی بن امیرک سهروردی است.

۳. **رسالة فی حدوث العالم**، که در آن ازلی بودن و قدم عالم را رد کرده است.

۴. **حاشیه برحاشیه حکیم خفری بر الهیات شرح تجرید.**

۵. حاشیه بر **شرح اشارات**، که اصل آن از ابن‌سیناست و شرح آن از **خواجه طوسی.**

۶. **الکلمات الطیبة**، در محاکمه میان سید داماد و صدرالمتألهین شیرازی، در باب اصالت وجود و ماهیت. که بهترین آثار او به‌شمار می‌رود.[۱]

غیر از این کتابها نیز کتابهایی به‌تازی در مباحث فلسفی نوشته، و در فارسی نیز آثاری دارد.

دو تألیف مشهور او که به‌زبان فارسی نوشته شده عبارت است از: سرمایه ایمان، و گوهر مراد[۲]، که هر دو چاپ شده است.

آنچه از عقاید او معروف و زبانزد اهل علم است اینست که فیلسوف ما: «دلالت الفاظ را ذاتی می‌دانست، و می‌گفت که نسبت و رابطه‌یی حقیقی فیمابین لفظ و معنی هر کلمه موجود است، به‌قسمی که اگر شخصی یک لغت غریبه را بشنود ممکن است تفکر کند و معنی آنرا حدس بزند و دریابد!»[۳]

لاهیجی شعر نیز می‌گفته و **فیاض** تخلص می‌کرده است.

---

۱. نعمه، عبدالله: فلاسفة الشیعه، ص ۲۹۶، چاپ بیروت.

۲. براون، ادوارد: تاریخ ادبیات، ترجمه مرحوم رشید یاسمی، ۲۶۱/۴، چاپ ۱۳۱۶ هـ.ش.

۳. تنکابنی: قصص العلماء، چاپ تهران، ۱۲۳؛ و خوانساری: روضات‌الجنات ۱۳۰ ـ ۱۲۹، چاپ ایران، ۱۳۶۷ هـ.ق.

فصل چهلم

فیض کاشانی

(۱۰۹۱ـ۱۰۰۶ ه.ق.)

محمدبن مرتضی بن محمود معروف به ملامحسن و ملقب به فیض (تولد ۱۰۰۶ ـ وفات به‌سال ۱۰۹۱ ه.ق.)، از پیشوایان حکمت و الهیات و عرفان و حدیث در سده یازدهم هجری است.

فیض پس از طی دوران نخست حیات، به شیراز رفت و علوم شرعی و فقه را از سید ماجد بحرانی (درگذشته ۱۰۴۸ ه.ق.)، و فلسفه و تصوف را از صدرالمتألهین شیرازی فرا گرفت.

دودمان فیض همه عالمان دین و دانش بودند، و از میان آنها دانشمندان و فقیهان بزرگ برخاسته‌اند.

فیلسوف ما به طریقت تصوف و رَوِشِ اهل عرفان میلی تمام داشت، و در این راه به غزالی بسیار شباهت دارد، و مبلغ زیادی از سخنان او را در آثار خویش نقل می‌کند، همچنین در بزرگداشت محیی‌الدین بن عربی (درگذشته ۶۳۸ ه.ق.) مبالغه می‌کند و از اقوال او زیاد نقل می‌کند، و بیشتر اوقات به تعبیر «قال بعض العارفین = یکی از عارفان چنین گفت» از او نام می‌برد.

آراء و اقوال زیادی از او نقل می‌کنند، که بیشتر فاسد و باطل است و به اصطلاح مترجمان از آنها بوی کفر می‌آید. و از جمله کسانی که بر او حمله کرده و او را به‌کفرنسبت داده‌اند، یکی نواده شهیدثانی، عاملی معروف است؛ دو دیگر شیخ احمد احسائی که او را

به‌جای محسن، مسیء نام داده و بسیار می‌گوید «قال المسیء‌القاسانی تبعاً لامامه ممیت‌الدین ابن العربی =گفت بدکردار کاشانی به پیروی از پیشوای دین‌کش خود ابن‌العربی.»[۱] به هرحال کسی که محیی‌الدین را خوب بداند، و به عقاید او معتقد شود البته فقیهان دربارهٔ او نظر خوبی نخواهند داشت.

از این‌رو مردم درباره او به‌چند فرقه تقسیم شده‌اند، گروهی او را مدح می‌کنند. و گروهی نکوهش. اما همین دلیل فضل اوست. و تقدم وی بر اقرانش، و عرب گوید: «کامل کسی است که اشتباهات او را برشمرند، و خوشبخت آنکه لغزش‌های او را حساب کنند.»[۲]

میرزا محمد تنکابنی گوید: فیض کاشانی را مقالاتی است بسیار بر مذاق صوفیان و فیلسوفان که مایه کفر است. او به عقاید محیی‌الدین بن عربی اعتقاد داشته، مثل وحدت وجود و نحو آن، و از تلامذه ملاصدرا است و دختر او را بنکاح آورد، و ملاصدرا او را به فیض لقب داده؛ و ملاعبدالرزاق صاحب شوارق را فیاض لقب داده است[۳].

لیکن صاحب روضات از او به‌شدت دفاع کرده، و همه این اتهامات را از او نفی و برخی از سخنان او را که در ذم صوفیان است، بیان کرده که، در آن سخنان، فیض برآنها تاخته، و بیشتر آنها را به شعبده و بدعت آوری و دروغ‌گویی و افتراء نسبت داده است[۴]

اگر چه صاحب قصص العلماء گفته: «بسبب آنکه ملامحسن فیض مسلم زمان بود لهذا قواعد صوفیه در آن اعصار در نهایت اشتهار گردید.»[۵] ولیکن از نظر دور نباید داشت که ملامحسن فیض از رجال فلسفه و اخلاق و علم بود، و تمام هم خویش را مصروف راه علم و معرفت می‌کرد، و از او و امثال او بعید به‌نظر می‌رسد که به خرافات دروغین دل داده باشد. از این‌رو تصوف او از انوع تصوف جلال‌الدین مولوی و خواجه شیرازی بوده که همیشه با گروهی که خود را به‌دروغ صوفی قلمداد می‌کنند و هیچ صفا ندارند سر نزاع داشتند:

حرف درویشان بدزدیده بسی — تا گمان آید که هست‌اوخودکسی
حرف درویشان بدزدد مرد دون — تا بخواند بر سلیمی ز آن فسون

---

۱. تنکابنی، قصص‌العلماء، ۳۲۳.
۲. قمی، عباس: الکنی و الالقاب، ۳۲/۳: «الکامل من عدت سقطاته، و السعید من ذُکِرَتْ هفواته»
۳. تنکابنی: قصص العلماء، ۳۲۳، چاپ اسلامیه.
۴. خوانساری: روضات الجنات، ۴۲ ـ ۵۴۹.
۵. قصص العلماء، ۲۳۳.

حرف درویشان و نکته عـارفان / بسته‌اند این بی‌حیایان بـر زبـان
کار پاکان روشنی و گـرمی است / کار دونان حیله و بیشرمی است
صوفی آن باشد که شد صفوت طلب / نه لباس صوف و خیاطی و دب[1]
صـوفیی گشـته بـنزد ایـن لئـام / الخـیاطه و اللـطواطـه والسـلام
حرف درویشان بسـی آمـوختند / مـنبر و مـحفل بـدو افـروختند،
یا بجز آن حرفشان روزی نـبود / یا در آخر رحمت آمد در گشود.[2]

آن آراء و افکاری که موجبات تشنیع و تکفیر فیض را فراهم کرد، مطالب زیر بود:

۱ **قول به وحدت وجود**، که در این باره رساله‌یی نوشت و صریحاً قول به وحـدت را ابراز داشت، و چون «شیخ یوسف بحرانی» فقیه نامی زمان، آن رساله را دید، برآشـفت و «فیض» را تشنیع کرد و به کفر نسبت داد، و شیخ احمد احسایی (درگذشته ۱۲۴۳ هـ.ق.) که خود در دین متهم بود خطاب به او نوشت: «قل اناالله و لا تخف فانک بالتصریح تستریح و تریح!»

۲ **قول به عدم خلود کافران در عذاب دوزخ**، و این مخالف اعتقاد بسیاری از مـعتزله و شیعه است که کافران را مخلد در نار دانند، و عذاب را جاودانه.

۳ قول به عدم نجات اهل اجتهاد، اگر چه از بزرگترین فاضلان و دانشمندان باشند چه فیض از اخباریان بود، که به هر تقدیر اجتهاد را جایز نمی‌دانند و با آن مخالف‌اند.

۴ قول به اینکه شیء نجس شده، چیز دیگر را نجس نتواند کرد.

۵ قول به اینکه آب اگر به نجاست برسد منفعل و دگرگون نمی‌شود.

۶ قول به حلال بودن غناء و شنیدن موسیقی، و آراء دیگری که در فقه غیر از او کسی بدآنها نرفته و فتوی نداده است[3]. شک نیست که: **فیض** در بیان این فتوی به‌ویژه از عقیده امام غزالی در «فصل سماع» از احیاءالعلوم متأثر بوده، و از آن استفاده کرده است.

باید دانست که اگر چه این افکار و عقاید خلاف رأی جمهور فقیهان و عالمان شیعه است، لیکن از نظر کلی چندان اهمیت ندارد، با وجود این بیان کننده روح آزاد و شجاعت علمی فیض است.

برخی مترجمان، آثار فیض را به دویست عدد رسانیده‌اند، ولیکن آنچه مسلم است

---

۱. دب: نرم رفتن؛ و کنایه از لواطه با غلام (غیاث‌اللغات).

۲. مولوی: مثنوی، ۸/۱ و ۶۰؛ ۳۶۸/۴؛ ۴۶۸/۵، چاپ علاءالدوله.

۳. نعمه، عبدالله: فلاسفة‌الشیعه، ۵۳۴.

حدود هشتاد کتاب و رساله از او بر جای مانده است، که از آن همه، کتابهای زیر معروف است:

۱. **علم الیقین فی اصول الدین**، که در آن عقاید مسلمانان را باستناد بر کتاب و سنت مورد بحث قرار داده، آنگاه آن مطلب را مختصر کرده و کتاب **المعارف** را ساخته است.

۲. **عین الیقین فی اصول الدین**، که در آن اصول دین را با دلایل فلسفی، و براهین عقلی مورد بحث قرار داده، سپس این کتاب را هم خلاصه کرده، و **اصول المعارف** نامیده است.

۳. **انوار الحکمة**، که باز در خلاصه کتاب **علم‌الیقین** پرداخته است.

۴. **الکلمات المکنونة فی علوم اهل المعرفة**، که آنرا خلاصه کرده و **الکلمات المخزونة** نامیده است.

۵. کتاب **تشریح العالم**، که در بیان هیأت عالم و اجسام و ارواح و کیفیت آنها و حرکات افلاک، و انواع بسایط و مرکبات نوشته است.

۶. **اصول العقاید** در تحقیق اصول پنجگانه دین.

۷. کتاب **الحقایق**، که در ایران در حاشیه جامع‌السعادات نراقی چاپ شده است.

۸. **التذکرة** در حکمت الهی، که طهرانی در **ذریعه** از آن یاد کرده است.

۹. **المحجة البیضاء**، که در تلخیص احیاء کتاب «احیاء علوم‌الدین» امام محمد غزالی (وفات ۵۰۵) نوشته است. در این کتاب فیض «احیاءالعلوم» را بنا بر اعتماد و استناد به احادیث اهل بیت تهذیب کرده است.

۱۰. **صافی** در تفسیر قرآن، در دو مجلد که قریب به هفتاد هزار بیت دارد، و از تألیف آن به‌سال ۱۰۷۵ فارغ شده است.

۱۱. اصفی، که منتخب تفسیر صافی است، و حدود بیست و یک هزار ۲۱۰۰۰ بیت دارد.

۱۲. **وافی** که جامع محتویات کتب اربعه حدیث شیعیان است، و حدود صد و پنجاه هزار بیت دارد. این کتاب تسلط کم نظیر **فیض** را به احادیث اسلامی آشکار می‌سازد.

۱۳. **معتصم الشیعة**، در احکام شریعت و مذهب شیعه.

۱۴. **تنفیس الهموم**، که مثنوی‌های وی در آنجا گرد آمده است.

۱. **تقویم المحسنین**، که حاوی مأثوراتی است که از امامان شیعه درباره اوقات سعد و نحس وارد شده، و این کتاب چندین بار در بمبئی هند چاپ شده است.

همچنین «فیض» رساله‌یی دارد در جواب **ابهری** درباره کیفیت علم خدای تعالی

به‌موجودات از روز ازل، و در اینکه آیا خدا پیش از پیدا شدن اشیاء بدآنهاعالم بوده یا نه؟

و نیز «جواب مساله وجود» که در آنجا بیان داشته: آیا وجود مشترک لفظی است یا معنوی؟[۱]

غیر از این کتاب‌ها و رسالات که به‌نحو اجمال از آنها یاد کردیم، «فیض» آثار دیگری دارد، که از ذکر آنها تن می‌زنیم.

پیش از این گفتیم که **فیض** داماد ملاصدرا بود، و صدرا شاگرد دیگر خود را که ملاعبدالرزاق باشد و او نیز داماد صدرا بود، **فیاض** نامید. برخی از محققان میان این دو داماد مقایسه کرده و اظهار داشته‌اند که:«ملاعبدالرزاق در فلسفه و مباحث نظری از فیض قوی‌تر است و می‌توان گفت که او اهل تحقیق و تدقیق است ولیکن فیض همان کلمات «ملاصدرا» را تقریر کرده. منتهی فیض در حکمت ذوقی و تصوف برملاعبدالرزاق ترجیح دارد، و در علوم نقلیه صاحب نظر و دارای تألیف و تصنیف است، و **ملاعبدالرزاق** شاید اصلا در علوم نقلی و مباحث تحقیقی و حدیث و رجال وارد نبوده است؛ و یا اطّلاعِ وسیعی از این علوم نداشته است[۲]»

۱. در بیان شرح احوال و افکار فیض به: خوانساری: روضات الجنات، ۴۲ـ۵۴۹؛ و قمی، عباس الکنی و الالقاب، ۳۲/۳؛ و تهرانی: الذریعة، ۲۵/۴ و صفحات ۳ـ۴۸۱؛ و عزاوی، عباس: تاریخ علم الفلک فی العراق، ۵ـ۳۰۲، رجوع کرده‌ایم.

۲. آشتیانی، جلال: مقدمه الشواهد الربوبیة، ۲ـ۱۰۱، چاپ دانشگاه مشهد.

فصل چهل و یکم

آقا حسینِ خوانساری

(۱۰۹۸ ـ ۱۰۱۶ هـ.ق.)

آقا حسین بن جمال‌الدین محمد خوانساری، از مشاهیر فلسفه و فقه و کلام در سده یازدهم هجری است، تولد او به‌سال ۱۰۱۶ هجری و وفاتش بسال ۱۰۹۸ اتفاق افتاد.

اصحاب ترجمه درباره او به‌حد اغراق سخن گفته‌اند و با القاب بزرگی او را ستوده‌اند، و مثلا شیخ عباس قمی او را استاد الحکماء والمتکلمین نامیده است[1].

و صاحب جامع الرواة درباره او گوید:

«...خوانساری یگانه روزگار خویش بود، و سلطان خدا دانان و برهان بزرگترین متکلمان بود و در علوم عقلی و نقلی کسی بپای وی نمی‌رسید.»[2]

ولیکن اگر چه خوانساری از بزرگان حکمت و دانش است، شهوت او در فقه بیشتر است؛ بدین‌معنی که در آغاز توجه به فلسفه و کلام پیدا کرد و سرانجام مشغول کسب فقه و اصول گردید و در آن مشهور گشت، و در آن فن تألیفات نفیس و گرانبها انجام داد.

خوانساری مردی تیزهوش، و دارای حافظه نیرومند و نیکو فهم بود. علوم معقول را پیش میرابوالقاسم فندرسکی، و علوم نقلی را پیش ملامحمد تقی مجلسی خواند. عمده شهرت او بسبب کتابی است بنام مشرق الشموس که در شرح «کتاب الدروس» **امام محمدبن مکی عاملی جزینی معروف به «شهیداول»** (درگذشته ۷۸۶ هـ.ق.) نوشته است.

اما تألیفات وی در فلسفه و کلام و دیگر علوم از حواشی و تعلیقه زیاد است که از

---

۱. الکنی و الالقاب، ۱۳۱/۳،

۲. به نقل از تبریزی: ریحانة‌الادب، ۴۸۸/۴.

آنها این کتابها معروف است:

۱. حاشیه بر **شرح اشارات** ابن‌سینا.

۲. دو حاشیه بر **کتاب شفاء** ابن‌سینا.

۳. دو حاشیه بر **حاشیه قدیم** جلال‌الدین دوانی.

۴. **رسالة فی الجبر والاختیار.**

۵. **رسالة فی نفی وجوب مقدمة الواجب**

۶. **حاشیة علی المحاکمات بین شراح الاشارات**

که محاکمات از آن قطب‌الدین رازی (در گذشته ۷۶۶ هـ.ق.) است.

۷. **حاشیة علی مختصر ابن الحاجب** معروف به «رساله عضدیه».

۸. حاشیه بر **شرح حکمة‌العین** که اصل کتاب از آن «کاتبی قزوینی» و شرح آن به‌قلم محمدبن مبارک بخاری است.[1]

---

۱. در نوشتن این ترجمه به خوانساری: روضات‌الجنات، ۲۰۸؛ و قمی، عباس: الکنی والالقاب، ۱۳۱/۲ و تهرانی: ذریعة ۶؛ و عاملی: الامل الامل: قسم دوم، ص ۴۲، رجوع شده است، همچنین در تبریزی: ریحانة‌الادب، ۴۷۸/۴، مطالبی از خوانساری به‌میان آمده است.

فصل چهل و دوم

اسمعیل خواجویی[1]

(درگذشته ۱۱۷۳ ه‍.ق.)

اسمعیل بن محمد حسین بن محمد رضای مازندرانی خاجویی، از فیلسوفان و دانشمندان نامبردار سده دوازدهم هجری است.

تاریخ ولادت او را به‌دقت نمی‌دانیم، لیکن وفاتش در ۱۱ شعبان سال ۱۱۷۳ ه‍.ق. اتفاق افتاد.

اصحاب ترجمه از او به‌عنوان: عالم پرهیزگار، حکیم متأله یاد کرده‌اند، و او را یکی از بزرگترین حکیمان و عالمان امامیه دانسته‌اند، وگفته‌اند: «خاجویی آیتی از آیات الهی است.»[2]

روزگار خاجویی مصادف با حمله افغانان بود و فیلسوف ما از این حادثه دلخراش آزرده گشت، چه مخصوصاً حمله افغانها متوجه اصفهان بود که مرکز سلطنت صفویان و محل اقامت خاجویی باشد، و قهراً جان او از آن همه خرابکاریها و ویران کردن بناها و کشتار دانشمندان و تعدی بمال وجان مردم اصفهان به‌درد آمد و ناله سرداد. چنانکه در پایان حاشیه بر «اربعین شیخ‌بهائی» گوید:

«...من این کتاب را در زمانی گرد آوردم، و در مکانی تألیف کردم، که تن و جان مردم همه کدر و تیره گشته بود، و ریختن خون مؤمنان حلال گشته، و زنها و ناموس مردمان

---

۱. خواجویی منسوب است به خواجو، که محله‌یی است در اصفهان.

۲. خوانساری: روضات الجنات، ۳۰۲.

به‌دست ستمگاران و کافران افتاده بود، و باران بلا و ستمگری از همه سوی می‌بارید...»[۱]

خاجویی که در بحبوحه این ترکتازی قرا گرفته بود، نه تنها خود رنج دید، بلکه بیشتر آثار او از میان رفت، و از آنجمله، جز چند کتاب که بعد از آن حادثه نوشت، باقی نمانده است. از جمله آثار او عبارتست از:

۱ **جامع الشتات فی النوادر والمتفرقات**

۲ **تعلیقات علی اربعین البهایی** که کتاب بزرگی است.

۳ **هدایةالفؤاد الی احوال المعاد.**

۴ رساله‌یی در امامت.

۵ـ رساله‌یی در **ابطال زمان موهوم**، و آن ردی است که بر «جمال‌الدین خوانساری» نوشته که او بنوبه خود «اثبات زمان موهوم» را که سید داماد بر آن رفته بود، رد کرده است.[۲]

۶. شرح دُعاي امیرمؤمنان علی (ع).

خاجویی چند نفر شاگرد بزرگ و دانشمند دارد که به‌مقامات بزرگی در حکمت و اخلاق نایل گشته‌اند که از آنها مهدی نراقی حکیم و صاحب کتاب مشکلات العلوم، و جامع‌السعادات، و فیلسوف معروف به محراب حکیم شهرتشان از دیگران بیشتر است.

۱. همانجا، ۳۰۳.

۲. تهرانی: الذریعة، ۶/۱۱؛ و خوانساری: روضات‌الجنات، ۳۰۳.

فصل چهل و سوم

محمدنراقی[1]

(درگذشته ۱۲۰۹ هـ. ق.)

محمد مهدی بن ابی‌ذر نراقی یکی از بزرگترین شیوخ شیعه و مجتهدان نامبردار است، که در فلسفه و ریاضیات و اخلاق و فقه مهارت کامل داشت.

نراقی مردی پرمنش، و دارای اراده نیرومند، و شکیبا و چابک و زیرک بود. و در پژوهش دانش رغبتی شدید داشت، و فقر طاقت‌فرسا ـ که حتی روغن چراغ نداشت ـ او را از جستن دانش مانع نمی‌شد، ومناعت طبع او را باز می‌داشت از اینکه مطلب خویش را با کسی در میان بگذارد.

گفته‌اند در روزگاری که نراقی در اصفهان پیش **خاجویی** فلسفه می‌خواند، همه کتاب‌ها و رسائل خویش را زیر رختخوابش می‌گذاشت تا در میان آنها چیزی پیدا نشود که او را از طلب علم باز دارد.

چون پدرش درگذشت، نراقی به موطن خویش باز نیامد، ولیکن استادش خاجویی او را بر آن داشت که بالاخره به نراق برود. فیلسوف ما اگر چه به این سفر تن در داد ولی بیش از دو روز نراق نماند.

نراقی بیشتر ایام عمر خویش را در اصفهان در محضر شیوخ فلسفه از قبیل:

---

۱. نراق، یکی از دیه‌های کاشان است. این نراقی، پدر ملااحمد نراقی (درگذشته ۱۲۴۵ هـ.ق.) و نیای ملامحمد نراقی (درگذشته ۱۲۹۷ هـ.ق.) است، که هر دو از فقیهان اصولی بزرگ سده سیزدهم هجری بشمار می‌روند.

خاجویی، و محمد مهدی هرندی، ومحمد بن الحکیم محمد زمان، گذرانید. سپس به‌سوی کربلاء و نجف رهسپار گشت و پیش بزرگان فقه و علوم نقلی از قبیل **وحید بهبهانی** و **شیخ یوسف بحرانی** (درگذشته ۱۱۸۶ هـ.ق.) و **شیخ مهدی فتونی عاملی** (درگذشته ۱۱۸۳ هـ.ق.) علوم نقلی و مبانی شریعت را فراگرفت.

پس از فراغ از تحصیل، نراقی به‌کاشان آمد، و در آنجا مجلس درسی و مدرسه‌یی ایجاد کرد، و در روزگار او و حتی سالها پس از وی کاشان مرکز علم و معرفت بود.

سرانجام نراقی به‌سوی عراق مسافرت کرد، و در نجف درگذشت، و در همان جا دفن شد.

در روزگار نراقی دو عنصر شگفت دینی، نضجی غریب یافته بود و آن عبارت بود از قوت گرفتن **مذهب تصوف** و نیرو یافتن **اخباریان**. و این دومی به‌ویژه موجبات انحراف فکر و نفوذ خرافات و سخنان شگفت در میان عارف و عامی گشت.

زعیم و سردسته و دعوت کننده این فکر **امین‌الدین استرآبادی** (درگذشته ۱۰۳۳ هـ.ق.) و پس از او شیخ یوسف بحرانی سابق‌الذکر بود. از مخالفان این گروه که اصولیان باشند، یکی **وحید بهبهانی** بود که مردی بسیار فاضل و زبان‌آور و سخت‌کوش بود. او توانست با مناظرات قوی و تألیفات استوار خود اخباریان را هزیمت دهد و بجای خود بنشاند.

پس از بهبهانی، بدست **سیدمهدی بحرالعلوم** و **شیخ جعفر کاشف الغطاء**، **محقق قمی** و همین **نراقی** کار اخباریان یکسره شد.

اخباریان می‌گفتند: نباید به هیچ وجه در قضایای دینی و مسایل شریعت از عقل یاری جست، زیرا تنها مأخذ دین احادیث و اخبار وارده از پیامبر و امامان معصوم است؛ باید در همه امور حیات به این اخبار و احادیث وثوق داشت و بظاهر آنها عمل کرد؛ از این رو همه آنچه در کتب اربعه حدیث یعنی: **کافی**، و **استبصار**، و **تهذیب**، و **من لایحضره‌الفقیه**، از پیامبر و امامان نقل شده ـ با وجود همه اختلافها و تعارضات آنها ـ صحیح است.

از این جهت «علم اصول» در طاق نسیان افتاد و دشمنان زیادی پیدا کرد، بدان‌سبب که همه مدارک آن عقلی بود و مستند به حدیث تنها نبود. اینان می‌گفتند: **عقل به هیچوجه** در خور اعتماد نیست، همچنین این جماعت **اجتهاد** و **تقلید** هر دو را منکر شدند!

مخالفان این دو جماعت، یعنی اصولیان می‌گفتند: همچنانکه فطرت سلیم حکم می‌کند عقل عطیه‌یی الهی است که نمی‌توان از آن چشم پوشید، و به‌وسیله آن خدا و

پیامبران را توان شناخت و به احکامش عمل کرد. وانگهی معرفت و شناخت صواب از خطا و فاسد از صحیح جز به وسیله عقل امکان ندارد. کتب اربعه قطعیت ندارد، و همه آنها حجت نیست، و در میان آنها احادیث ضعیف نیز وجود دارد.

این اختلافات و تعصبات سبک مغزانه بآنجا کشید که طالبان دین و اخباریان کتابهای اصولیان را با گوشه دستمال یا حایل دیگری حمل می‌کردند از ترس آنکه پوست دستشان نجس شود، زیرا آن کتابها را ناپاک ونجس می‌پنداشتند!

فیلسوف ما در چنین روزگاری و با افکاری چنین متضاد با روح حکمت و آزاد ـ اندیشی و در مرکز این نزاعات یعنی اصفهان زندگی می‌کرد، و هیچ شک نباید کرد که می‌بایست که از قهرمانان یکی از دو گروه باشد و چنانکه پیش گفتیم بکمک اصولیان و طرفداران عقل رفت، و در این راه با مؤلفات و محاضرات خویش استاد خود بهبهانی را یاری داد.

نراقی تنها در فقه و اصول دانشمند نبود، بلکه در فلسفه و هندسه، و حساب و فلک نیز اطلاع زیاد داشت و کتاب جامع‌السعادات مهارت وی را در فلسفه و هندسه، و حساب و فلک نیز اطلاع زیاد داشت و کتاب جامع‌السعادات مهارت وی را در فلسفه به‌خوبی نشان می‌دهد.

در این کتاب نراقی در باب نفس و بقاء آن، همچون فیلسوفان سخن می‌گوید؛ و در فصلی که به‌نام «**مجاری‌التفکیر فی المخلوقات**» در همین کتاب پرداخته توجه انسان را به‌سوی آثار صنع خدا و دلالت بروجود و حکمت او معطوف می‌دارد.

فیلسوف ما در فلسفه و اخلاق و ریاضیات و فقه و دیگر علوم کتاب نوشته است که از ان جمله این کتب معروف است:

۱. **جامع الافکار و ناقدالنظار**، در اثبات واجب. طهرانی می‌گوید: این کتاب بزرگترین کتابی است که در اثبات ذات واجب نوشته‌اند. نراقی در این کتاب از ذات واجب، و صفات ثبوتی و سلبی او به اتقان تمام سخن می‌گوید. مؤلف این کتاب را بسال ۱۱۹۳ هـ.ق. تمام کرد.

۲. **قرةالعین فی الوجود و الماهیة**، که آنرا پس از **جامع‌الافکار** تألیف کرده است.[۱]

۳. **جامع السعادات**، در علم سلوک و اخلاق، که در سال ۱۳۱۲ هـ.ق. در ایران در دو جزء به‌چاپ رسید، سپس در عراق با مقدمه‌یی عالمانه و چاپی زیبا، توسط علامه شیخ

۱. تهرانی، الذریعة، ۴۱/۵.

محمد رضا مظفر بطبع رسید.

۴. **معتقد الشیعةِ فی احکام الشریعة**، در فقه شیعه، و یکی از بهترین کتابهای این فرقه که از تعصبات اخباریان و اصولیان در آن چندان خبری نیست.

۵. **لوامع الاحکام**، که در فقه شریعت اسلام، که پسرش **ملااحمدنراقی** (در گذشته ۱۲۴۵ هـ.ق.) در کتابهای خویش المستند و العواید از آن زیاد نقل کرده است[۱].

۶. **التجرید فی الاصول**، در اصول فقه، که باز پسرش **احمد نراقی** آنرا شرح کرده است.

۷. **مشکلات العلوم**، که مانند **کشکول** شیخ بهائی است، و پسرش **احمد نراقی** نیز کتابی نظیر آن به‌نام الخزائن نوشته است.

۸. **رساله‌یی در اصول دین** به‌زبان فارسی.

۹. **رسالة فی علم الحساب**.

۱۰. **انیس المجتهدین** در اصول فقه.

۱۱. **رسالةفی الاکر**، که تحریر «خواجه نصیرطوسی» را باردیگر تحریر و شرح کرده است.

۱۲. **ترجمه تحریراقلیدس**، و مؤلفاتی دیگر که ذکر آنها لازم نیست

۱۳. مشهورترین کتاب نراقی همانا **جامع‌السعادات** است که او را چون فیلسوفی تیزبین جلوه گر می‌سازد و در اخلاق همپایه ابوعلی مسکویه و امام غزالی و خواجه نصیرطوسی قرار می‌دهد.

مؤلف در این کتاب مانند دیگر فیلسوفان اسلام، به‌ویژه فاضلان روزگار خویش استشهاد به آیات قرآنی و مأثورات اهل بیت می‌کند، ولیکن همواره آن روح علمی و نظم فلسفی را که یک کتاب نفیس باید داشته باشد، دارد.

و با وجود آنکه روح اشراقی بربیشتر مباحث این کتاب سیطره دارد، ولیکن گاه و بیگاه و جسته و گریخته هجوم و حمله‌های سختی بر صوفیان بچشم می‌خورد، و مؤلف خلق را به پیروی از اخلاق فاضله که مبتنی بر روح اسلامی و احادیث صحیح رسول خدا باشد، دعوت می‌کند.

از این‌رو، نراقی برخلاف غزالی رفتار می‌کند که به‌حد زیادی با روح تصوف کار می‌کرد، و نهایت سعادت انسان را در پذیرفتن و عمل کردن به آن اصول می‌دانست.

نظر نراقی نیز، در اخلاق، همچون گذشتگان برفکر **وسط و اطراف** استوار است که

---

۱. نعمه، عبدالله: فلاسفةالشیعه، ۵۴۰، چاپ بیروت.

اسلامیان آنرا از یونانیان به‌ویژه ارسطو گرفته بودند و آن اینست که شخص از هر خلقی باید حد وسط را بگیرد و اطراف انرا که موجب افراط یا تفریط می‌گردد ترک کند و فروگذارد، فی المثل: دلیر باشد، و از بی‌باکی و بزدلی که اطراف شجاعت و حاکی از افراط و تفریط هست و رذیلت شمرده می‌شود، اجتناب کند[1]

۱. برای اطلاع بیشتر از این بحث نگاه کنید به: نراقی: جامع السعادات، ۲/ صفحات ۱۲۵ ـ ۱۱۱ و ۲۰۰ ـ ۱۶۱، چاپ شیخ محمد رضا مظفر، چاپ نجف، ۱۹۶۳ / ۱۳۸۳ ه.ق.

فصل چهل و چهارم

علی نوری مازندرانی

(درگذشته ۱۲۴۶ ه. ق.)

علی بن جمشید نوری مازندرانی، از مشاهیر فلسفه و کلام و فقه در سده سیزدهم هجری است.

تاریخ تولد او را درست نمی‌دانیم. نوری در مازندران و قزوین و اصفهان تدریس می‌کرد، و فلسفه و کلام را از «آقا محمد آبادی» (وفات ۱۱۹۷ ه. ق.) و میرزا ابوالقاسم مدرس اصفهانی و برخی دیگر فراگرفته است.

از نوری چند کتاب و حاشیه یا تعلیقه بر جای مانده که ذیلا ذکر می‌کنیم:

۱. تفسیر **سورةالتوحید**، که تفسیر بزرگی است.

۲. **کتاب الرد علی القادری النصرانی**

۳. حاشیه بر **الشواهدالربوبیه**، اثر مهم و ارزنده صدرالمتألهین شیرازی، که در حاشیه الشواهد الربوبیه چاپ شده‌ست.

۴. حاشیه بر **اسفار** صدرالدین شیرازی، که آن نیز در حاشیه «اسفار» به‌سال ۱۳۷۸ ه. ق. چاپ شده است.

وفات او را به‌سال ۱۲۴۶ ه. ق. نوشته‌اند[1]

---

۱. نگاه کنید به خوانساری: روضات الجنات، ۴۱۷، و طهرانی: الذریعه ۱۹۳/۵؛ و تبریزی، ریحانة‌الادب ۲۵۰/۴، چاپ تهران، ۱۳۳۱ ه. ش.

«من عالمی به روحانیت حاجی ملا هادی در عمر خود ندیده‌ام.»
(ناصرالدین شاه)

فصل چهل و پنجم

حاجی سبزواری

(۱۲۸۸ ـ ۱۲۱۲ هـ. ق.)

۱. روزگار زندگانی

هادی بن مهدی سبزواری نامدارترین و بزرگترین فیلسوف سده سیزدهم هجری است که بیش از همه متفکران و فیلسوفان و عارفان این دوره زبانزد خاص و عام گشته است.

این فیلسوف بزرگ در سال ۱۲۱۲ هجری در سبزوار از مادر زاد، و در سال ۱۲۸۸ هجری[۱] در همانجا درگذشت، و میرزا یوسف آشتیانی، مستوفی الممالک (درگذشته ۱۳۰۳ هـ. ق.) پس از درگذشت این فیلسوف بزرگوار ساختمان آبرومندی بر روی قبر او بنا نهاد، و صحن بزرگی مشتمل بر حجره‌های متعدد ـ که اکنون به‌صورت مخروبه‌یی در آمده است ـ بر مبنای مقبره افزود.

از استادان به نام سبزرواری، یکی ملااسمعیل اصفهانی درب کوشکی (در گذشته

۱. برخی از مترجمان وفات حاجی را ۱۲۹۵ نوشته‌اند. (نعمه، عبدالله: فلاسفة‌الشیعه، ۵۳۳) که البته درست نیست.

۱۲۷۱ هـ.ق.) دو دیگر آخوند ملاعلی نوری (درگذشته ۱۲۷۸ هـ.ق.) معروفند.

از زندگانی سبزواری تا دوران بیست سالگی اطلاعاتی در دست نیست، ولیکن می‌دانیم که در سال ۱۲۳۲ هجری قمری به قصد زیارت خانه خدا از سبزوار بیرون آمد، و در این ضمن برای دیدن حوزه‌های اصفهان به این شهر سفر کرد، و مدتی در حلقه درس **شیخ محمدتقی اصفهانی طهرانی معروف به رئیس اصولیان** که صاحب حاشیه بر **معالم‌الاصول** است، حاضر شد، و از محضر این دانشمند اصولی استفاده کرد.

در همین ایام، قضا را روزی از در مسجدی می‌گذشته، گروهی از طالبان علم را می‌بیند که سرگرم استفاده از استاد خود هستند؛ او نیز بدان حلقه کشیده می‌شود حسن بیان و زبان آوری آن مدرس، یعنی: همان ملااسمعیل سابق‌الذکر، چنان مجذوبش می‌کند که دامن اختیار از دستش می‌رود، و به‌قول خود او: تکلیف شرعی خود را در این می‌بیندکه بدین جلسه درس حاضر شود. از این‌رو حاجی هر چه پول و اثاث همراه داشته تا خرج راه علم و کسب دانش می‌کند، و مدت ۶ سال تمام دست از طلب بر نمی‌دارد، و چهار سال دیگر نیز همراه با استادش درب **کوشکی** به حلقه درس آخوند نوری حاضر می‌شود تا بدین طریق در حکمت بحثی و ذوقی به‌کمال ورزیدگی و مهارت می‌رسد.

در سال ۱۲۴۴ هجری که **آخوند ملااسمعیل** به طرف تهران حرکت می‌کرد، حاجی نیز عازم خراسان شد و در آنجا مدت ده سال در مدرسه **حاج حسن** علوم معقول و منقول را تدریس کرد، و شاگردان برجسته‌یی پیدا کرد که در مقام اجتهاد و تحقیق از بزرگان روزگار بودند.

حاجی ـ به‌عللی که نمی‌دانیم ـ در سال ۱۲۵۵ هجری به زادگاه خویش یعنی سبزوار بازگشت، و تا آخر عمر به‌تدریس و مطالعه و تحقیق اشتغال داشت و عمر خویش را یکسره وقف تدریس و عبادت کرده بود.

حکیم سبزواری پس از مراجعت از سفر حج به‌سبب ناامنی راه و بمناسبت در گذشت **محمد شاه قاجار** مدتی نیز در کرمان توقف کرد. و در این مدت نیز همواره مشغول ریاضت و مجاهدت در طریق تصفیه نفس بود.

خواص و ارباب حال و ذوق، و نوادر و نکته‌های شگفتی از سرگذشت‌های او نقل می‌کنند، از جمله اینکه در مقام القاء مسائل توحید و بیان معارف الهی شور و حال و جذبه مخصوصی به او دست می‌داده است، برخی از این احوال در آثار فلسفی و عرفانی او نیز بچشم می‌خورد که مؤید این معنی است.

۲. **آثار سبزواری**، هم خود سبزواری و هم آندم استاد او که از آنها یاد کردیم در واقع شارح کلمات و تابع افکار صدرالدین شیرازی (درگذشته ۱۰۵۰ ه.ق.) هستند. از این‌رو چون دقیق شویم همه آثار سبزواری نیز دور افکار صدرا چرخ می‌زند و مطلبی چندان تازه و بدیع بیان نکرده است. آثار برجسته سبزواری بقرار زیر است:

۱. **منظومه**، شناخته‌ترین کتاب سبزواری **منظومه** اوست، که خود وی آنرا شرح کرده است. ولیکن چون این کتاب را سبزواری در سنین جوانی نوشته از این‌رو نمی‌تواند معرف مقام علمی او باشد. این کتاب، اصولا بسیار پیچیده است، و تلفیق کتاب از نظم و نثر بر پیچیدگی آن افزوده است. با این همه دارای مزایایی است، از جمله آنکه شامل یکدوره فلسفه و منطق است به نحو اختصار، و حاوی امهات مباحث فلسفی. بهمین مناسبت منظومه ئر مراکز علمی در سلسله کتابهای درسی قرار گرفت و در عصر مؤلف نیز در طهران ـ که مهم‌ترین مرکز تدریس فلسفه و صوفیگری بود ـ این کتاب تدریس می‌شد.

کتاب مذکور تلخیص مرتبی از اسفار اربعه ملاصدرا است و در بیشتر موارد تقریباً عین عبارت‌های اسفار را نقل کرده است. در چند مبحث مؤلف بر صدرا نکته گرفته، از قبیل اینکه در **برهان تضایف و مبحث اتحاد عاقل و معقول و ترکیب اتحادی ماده و صورت** بر صدرا اشکال کرده، ولیکن در واقع بیشتر آنها مناقشه است و وارد نیست[۱].

این کتاب متجاوز از ۱۱۰۰ بیت دارد و از دو قسمت منطق به‌نام **اللئالی المنتظه** (= گوهرهای در رشته کشیده) و قسمت فلسفه بنام **غررالفرایـد** تشکیل یافته است. خود حاجی در دو بیت به اسامی این دو بخش کتاب اشاره کرده است. در مقدمه قسمت منطق گوید:

سمیتها **اللئالی المنتظمه** زینة سمع القلب من ذی مکرمه

و در بخش فلسفه گوید:

سمیت هذا **غررالفرایـد** اودعت فیها عقد العقاید

اکنون سیری اجمالی در این کتاب انجام می‌دهیم:

حاجی پس از خطبه آغاز قسمت منطق، شروع به‌مقصود می‌کند و در تعریف منطق می‌پردازد و مقصود غایت آنرا بیان می‌کند و در این تعریف از عبارت مرسوم میان اهل مدرسه در تعریف منطق تجاوز نمی‌کند، می‌گوید:

قانون آلی یقی رعایته عن خطأ الفکر و هذا غایته

---

۱. آشتیانی، جلال: «نشریه معقول و منقول»، ۱۴ـ۱۳، مشهد، اسفند ماه ۱۳۴۷، ه.ش..

یعنی منطق، آلتی است قانونی، که رعایت آن فکر را از خطا و لغزش باز می‌دارد.

بعد می‌پردازد به بیان صناعات پنجگانه معروف، و پیش از این کار، در اقسام علم از **تصور و تصدیق و حدود و رسوم و قضایا و اقسام آنها و کلیات پنجگانه یعنی: جنس، نوع، فصل، عرض عام و خاص** سخن می‌گوید و قیاسات و اقسام آن مانند باب برهان و خطابه و جدل و غیره را بیان می‌دارد، و در ضمن آن به عقاید برخی از حکیمان گذشته مانند **ابن‌سینا**(در گذشته ۴۲۸ هـ. ق.)، و **امام فخر رازی** (در گذشته ۶۰۶ هـ. ق.) اشاره یا تعریض می‌کند.

منظومه حکمت با این بیت آغاز می‌گردد:

یا واهب العقل لک المحامد　　الی جنابک انتهی المقاصد

و پس از چند بیت، آغاز به‌بحث در وجود و تعریف آن می‌کند و می‌گوید: همه تعاریفی که از وجود کرده‌اند نه به حد است که از جنس و فصل تألیف می‌یابد و نه به رسم، که از جنس و عرض، پس تعریف آن به‌نحو منطقی ممکن نیست بلکه شرح اسم می‌کنیم و یک کلمه را به کلمه‌یی که از آن روشن‌تر است تبدیل می‌کنیم:

معرف الوجود شرح الاسم　　ولیس بالحد ولا بالرسم[1]

مفهومه من اعرف الاشیاء　　و کنهه فی غایة الخفاء

سپس می‌پردازد به اینکه اصیل است نه ماهیت، زیرا هر ممکنی مرکب از دو چیز است و آن عبارتست از وجود ماهیت، و هیچیک از حکیمان به اصالت هر دو نگفته‌اند. پس یا باید وجود اصیل باشد یا ماهیت. او قول نخستین را اختیار می‌کند و به تأصل و تحقیق وجود می‌گوید؛ زیرا ماهیت امری اعتباری است و مفهومی است که از وجود تعبیر می‌شود، و با آن یکی است، و بیشتر اصحاب فلسفه مشایی بر آن رفته‌اند:

ان الوجود عندنا اصیل　　دلیل من خالفنا علیل.

و برای این منظور شش دلیل اقامه می‌کند. بعد از آن می‌پردازد به‌شرح همه مباحث عامه که لاحق مبحث وجود می‌گردد، و در **اشتراک وجود**، و زیادت وجود بر ماهیت، و اینکه: **وجود واجب تعالی عین ذات او است؛ و وجود ذهنی، و وحدت وجود** و برخی آراء معروف فیلسوفان درباره آن، بحث می‌کند و عقیده **فهلویون** را در مراتب وجود و شدت و ضعف آن ذکر می‌کند.

آنگاه در مبحث **اعاده معدوم** وارد می‌شود و آنرا از محالات می‌شمارد و بر کسانی که آنرا ممکن می‌دانند رد می‌گوید:

---

۱. سبزواری: منظومه حکمت، ۴، چاپ ناصری.

اعـــادة المـــعدوم مـــما امـــتنعا و بـعضهم فـيه الضـرورة ادعـی
فـــانه عـــلی جـــوازهـــا حـتم فی الشخص تجویز تحلیل العدم [۱]

بعد از این در لواحق وجود و عدم، و قدم و حدوث و تعریف و تقسیم آندو؛ و ماهیت و لواحق و تعریف و احکام و اعتبارات آن بحث می‌کند، و تقابل و اقسام آنرا بیان می‌کند، و علت و معلول و تعریف و اقسام آنها را ذکر می‌کند و جواهر و اعراض را ذکر و اقسـام و تعریفات آنها را بیان می‌دارد.

همچنین کیفیت صدور کثرت را از واحد بسیط، و نیز عقول عشره، و نظریه فیض و انوار اسپهبدیه **شیخ اشراق**، و انوار منعکسه اشراقیان را بیان می‌کند. و هیولی و اثبات آن و نیز مثل افلاطونی و ابطال جزء لایتجزا، نفس، و حرکت و جسم طبیعی و لواحـق آن، و حدوث اجسام، و عقل نظری و علمی، و ابطال تناسخ و اقسام آن، و نبوات، و معجزات، و کرامات و معاد و دیگر مسائل عقلی را مطرح و بحث می‌کند و با این بیت کتاب را بپایان می‌برد که:

ورخها یراعة الفصاحه ختامها کبدوها الفلاحة

شرح منظومه سبزواری اگر چه بسیار مختصر و کوتاه است. **ولیکن سخت مفید است زیرا بدون آن اصلا فهم برخی عبارات ممکن نیست. و نگارنده عقیده دارد کـه‌چون سـبزواری از نوشتن و سرودن منظومه فارغ گشته و آنانرا مفهوم و موجز یافته ناچار بشرح گشته است!**

۲. **حواشی براسفار**، که در حاشیه اسفار چاپ شده است. این حواشی برتمام کـتاب غیر از قسمت جواهر و اعراض به‌طور مرتب تألیف شده، ومفصل‌ترین تعلیقه‌یی است که براسفار نوشته شده است.

۳. **رسالة الاجوبة الاسراریة**، و آن جوابهای پرسش‌هایی است که **اسماعیل بـجنوردی** درباره **اشتقاق قمر و معاد جسمانی، و عالم مثال، و وجود بهشت و جهنم، و عدم تناهی آدوار** از او پرسیده است [۲].

۴. **کتاب اصول دین.**

۵. رساله‌یی در **اشتراک وجود.**

۶. **اسرارالحکم**، یکی از کتابهای معتبر سبزواری بزبان فـارسی است. ایـن کـتاب را به‌خواهش ناصرالدینشاه قاجار نوشته است، و مشتمل است بریک‌دوره حکمت و اصول عقاید اسلامی.

---

۱. همانجا، ۴۳، چاپ ناصری.

۲. تهرانی: الذریعه، ۱۱ / ۳۳.

اسرارالحکم را برای نخستین بار **میرزا یوسف آشتیانی مستوفی الممالک** چاپ کرد. این مرد نیکوکار خود، از مریدان حاجی بود و ناصرالدینشاه را بر آن داشت که حاجی را ملاقات کند. ناصرالدینشاه شخصا بمنزل حاجی رفت، و چنان روحانیت سبزواری او را تحت تأثیر قرار داد که همواره از ملاقات مذکور شادمان بود و می‌گفت: «... عالمی به‌روحانیت حاجی ملاهادی در عمر خود ندیدم.» گویند: حاجی در بیان احساس خود نسبت به‌شاه و معذرت از کوچکیِ خانه فرمود:

گر خانه‌محقراست و تاریک   بر دیده روشنت نشانم!

۷. حواشی بر **مفاتیح الغیب** ملاصدرای شیرازی، این حواشی در استواری، متانت نظیر حواشی اسفار محسوب می‌شود.

غیر از این حواشی و تعلیقات و کتابها که یاد کردیم، **شرح دعای جوشن‌کبیر** معروف به **شرح الاسماء** و **شرح دعای صباح** نیز حاوی نکاتی لطیف و عارفانه است، و از ریخته‌های قلم حاجی است.

سبزواری بر **الهیات شفاء** نیز تعلیقه‌یی نوشته بود، که گویا از میان رفته است.

۸. یکی از بهترین و تحقیقی‌ترین آثار سبزواری شرح مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی است. **از این شرح احاطه حکیم بر آیات و اخبار و تفاسیر و آثار عارفان، خواه نثر و خواه نظم، به‌خوبی معلوم می‌گردد. از این کتاب بر می‌آید که حاجی همواره با مثنوی انس داشته، و آنرا مورد مطالعه قرار می‌داده، همچنین معلوم می‌شود که در زمان شرح نسخه‌های متعددی از آن در دست داشته است.**

۳. **مقام ادبی سبزواری**، فیلسوف ما نویسنده‌یی شیرین سخن و شاعری ماهر و بلیغ بود، و در شعر اسرار تخلص می‌کرد.

اگر چه اشعار او در درجه اول قرار ندارد، ولیکن شورانگیز و دلپذیر و پر معنی است. دیوان اشعار او اخیراً با مقدمه و تصحیح آقای «سید محمدرضا دایی جواد»، به‌سرمایه کتابفروشی ثقفی اصفهان در سال ۱۳۳۸ خورشیدی در حدود ۱۶۰ صفحه چاپ شده است. اکنون سه غزل از دیوان او بر می‌گزینیم و در زیر می‌نویسیم:

شورش‌عشق تودرهیچ‌سری‌نیست که نیست   منظر روی تو زیب نظری نیست که نیست
نه همین از غم او سینه ما صد چاک است   داغ اولاله صفت بر جگری نیست که نیست
موسیی نیست که دعوی «أناالحق» شنود   ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که‌نیست
چشم ما دیده خفاش بود، ورنه ترا   پرتو حسن به دیوار و دری نیست که نیست

گــوش اسـرار شـنونیست، و گـرنه اسـرار برش از عالم معنی خبری نیست که نـیست

* * *

جهان گیریی کز سپاهی بـرآیـد ز شمشیر ابروی مـاهی بـرآیـد
هر افسون و نیرنگ کآید به‌بابل ز جادوی زلف سـیاهی بـرآیـد
جوانا مبر جور ز انـدازه تـرسم که از سینه گـرمی آهـی بـرآیـد
تعلل چرا؟ چـون عـلاج دل مـا ترا ای مسیح از نگـاهی بـرآیـد
به‌هر سوست گوش امیدم‌که‌شاید صـدای درایـی ز راهـی بـرآیـد
مه چرخ بین هر شب و طالع مـا که ماهی برآید که ماهی برآیـد!
عجب‌سرزمینی است کاخ‌محبت گدایی اگر رفت، شاهی بـرآیـد
به‌تلخی دهدجان شیرینش‌اسرار چو رفت از برش‌جان، الهی‌برآید

* * *

دل بشد از دست، یـاران‌افکـردرمانش‌کنید مرهم زخمی عـجین از آب پـیکانش کـنید
شهسوارم می‌رود،ای‌اشگ! راهش را به بـند ای سـپاه نـاله! زود آهـنگ مـیدانش کـنید
گر رود، از اشگ سیل‌انگـیز و آه شـعله‌خیز شور محشر می‌شود، یاران پشیمانش کـنید
خسرو چابک سوارم عزم جولان کرده‌است معشر عشاق! سرها گـوی چـوگانش کـنید
می‌ستیزد فارس گردون به‌ما، ای هـمدمان! از خــدنگ آه دلهـا تـیر بــارانش کـنید
آل دل نــازک نــدارد طـاقت فـریاد و داد دادخواهان! دست خود کوته زدامانش کنید
وادی غم، هر کف خاکیش جانی یا دلی است رهروان! ترک دل و جان در بـیابانش کـنید
طـوطی گـویای اسـرار از فـراقش تـلخکام زآن لب شکر شکن در شکر ستانش کـنید[۱]

۴. **نظری به فلسفه سبزواری**، در فلسفه سبزواری چندان چیز تازه و زیاده برآنچه صدرا بیان کرده، وجود ندارد.

با همه این، برخی نِکاتِ قابل توجه و علمی و در آثار او به‌ویژه در کـتاب «اسـرار الحکم» وجود دارد، که پژوهنده را برآن می‌دارد تا اندکی درنگ کند و در این کـتاب کـه به‌زبان پارسی هم نوشته شده و به‌نظر نگارنده در استواری سبک و اسلوب بیان از منظومه سودمندتر و جامع‌تر است، نظری بیفگند.

«در تعالیم فلسفی سبزواری به سه مفهوم اساسی که با فلسفه اسلامی و ایرانی پیوند استوار دارد، برمی‌خوریم :

۱. دیوان اسرار، بترتیب صفحات، ۴۰ ـ ۳۹، ۶۴، ۶۵.

۱. **مفهوم وحدت مطلق حق** یا ذات باری تعالی که **نور** نام گرفته است.

۲. **مفهوم تکامل** که در آیین زرتشت در ضمن موضوع سرنوشت نفس انسانی به‌صورتی مبهم آمده، و در آثار نوافلاطونیان و صوفیان با تفصیل و نظم بیان شده است.

۳. **مفهوم واسطه‌یی** که حق را با غیر او مرتبط می‌سازد. پیش از تشریح فلسفه سبزواری، ذکر نکته‌یی درباره بی‌اعتبار شدن آیین نوافلاطونی ضرورت دارد. همچنان که ذهن ایرانیان رفته رفته از نظریه **فیضان** نوافلاطونیان انحراف جست و با فلسفه **افلاطون** آشناشد، در **اسپانیا**، نیز مسلمین عرب به شیوه‌یی مشابه، از آیین نو افلاطونی روی برتافتند و به فلسفه ارسطو روی آوردند این دو تحول برای اثبات نبوغ ایرانی و عرب کافیست. «لوییس = Lewes» در تاریخ فلسفه خود، تذکر می‌دهد که اعراب چون فلسفه افلاطون را نمی‌شناختند، مجذوب فلسفه ارسطو شدند. اما من[۱] رای **لوییس** را برخطا می‌دانم. به نظر من اگر فلسفه افلاطون به طور مستقیم هم در دسترس عرب قرار می‌گرفت، باز استعداد عملی عرب، این قوم را از جذب آن باز می‌داشت.

«تنها نظام فلسفی یونانی که کاملا به دنیای اسلام رسید، آیین نوافلاطونی بود. ولی این آیین بر اثر خرده سنجی دقیق مسلمانان به تدریج مطرود گردید، و آن گاه اعراب به ارسطو، و ایرانیان به افلاطون پیوستند.

«در ایران، جریان انتقال از نظام نوافلاطونی به نظام افلاطون با فلسفه ملاهادی سبزواری به پایان رسید، زیرا این حکیم صریحاً از قبول نظریه **فیضان** سرباز زد، و به مفهوم افلاطونی حق گرایید.

«فلسفه سبزواری مانند فلسفه‌های اسلاف او با دین آمیخته است. **در هر اجتماعی که علوم طبیعی راهی نداشته باشد و یا مورد توجه قرار نگیرد، تعقّلِ فلسفی سرانجام مجذوب دین می‌گردد. در این گونه اجتماعات، مفهوم علت طبیعی یعنی مجموع شرایط مقدم بریک نمود از اهمیت می‌افتد و مفهوم علت فوق‌طبیعی رواج می‌یابد، و سپس علت فوق طبیعی به‌صورت علت دینی محض یعنی اراده خدا درمی‌آید!**

شاید آمیختگی دینی فلسفی ایران نیز به‌همین دلیل باشد.

* * *

«بنابر **جهان‌بینی** سبزواری، عقل دو وجه دارد :

۱. **عقل نظری**، که موضوع آن فلسفه و ریاضیات است.

---

۱. یعنی: اقبال لاهوری.

۲. **عقل عملی**، که موضوع آن فن تدبیر منزل و سیاست و جز این‌هاست.

فلسفه: شناختی است درباره آغاز و انجام اشیاء و نفس، و نیز قانون خدا که همانا دین است. برای آنکه اصل اشیاء را فهم کنیم، باید نمودهای گوناگون جهان را مورد تحلیلی دقیق قرار دهیم. چنین تحلیلی به مانشان می‌دهد که سه اصل اولی وجود دارد:

۱. وجود یا بود یا نور؛

۲. ماهیت یا نمود یا ظل = سایه؛

۳. عدم یا نابود یا ظلمت = تاریکی [۱].

«وجود، مطلق و واجب است، و ماهیت، نسبی و ممکن است. وجود در ذات خدا خیر مطلق است، و این قضیه که: **وجود، خیر مطلق است، بدیهی است** [۲].

وجود بالقوه پیش از آن‌که به‌صورت وجود بالفعل درآید، هم در معرض وجود است و هم در معرض عدم، و امکان و امتناع آن برابر است. بنابراین، می‌توان پذیرفت که حقیقت وجود یا حق، چون **بالقوه** را بصورت **بالفعل** درمی‌آورد، خود **لاوجود** نیست، **زیرا عمل لاوجود بر لاوجود به تحقق نمی‌انجامد**. سبزواری با استناد فعلیت به حق، **جهان‌بینی سکونی** افلاطون را دگرگون کرد، و به پیروی از ارسطو، حق را مبدأ ثابت و موضوع همه حرکات شمرد. از دیدگاه او، موجودات عالم به کمال، عشق می‌ورزند و به‌سوی غایات نهایی خود سیر می‌کنند ـ جمادی به سوی نباتی، نباتی به سوی حیوانی، و حیوانی به سوی انسانی. و شگفت اینست که انسان در زهدان مادر از همه این مراحل می‌گذرد!

«**محرک** یا مبدأ حرکت است، یا موضوع حرکت است و یا این هر دوست. در هر حال، محرک باید یا متحرک باشد یا غیرمتحرک. این قضیه که **همه محرکات باید خود متحرک باشند** نوعی تسلسل پیش می‌آورد. پس باید محرکی غیر متحرک که مبدأ و موضوع نهایی همه حرکات است، موجودباشد.

«**حق**، وحدت صرف است، زیرا اگربیش از یک حق موجود باشد، هریک دیگری را محدود خواهد کرد. حق از لحاظ خالقیت نیز نمی‌تواند از یکی [= وحدانیت] در گذرد، زیرا کثرت خالق موجب کثرت عالم اجسام می‌شود، و اگر چند عالم موجود باشد، چون هریک کروی هست، فقط در یک نقطه با یکدیگر مماس خواهند شد، و از این‌رو لازم خواهد آمد که میان آن عالم‌ها خلاء باشد، و می‌دانیم که خلاء محال است [۳]. حق که از

---

۱. اسرارالحکم، ۶، چاپ تهران (۱۹۳۰ هـ.ق.). ۲. اسرارالحکم، ۸، چاپ تهران.

۳. اسرارالحکم، ۹ ـ ۲۸، چاپ تهران. چنانکه می‌دانید امروزه با پیشرفت علم، بطلان این نظر ثابت شده است؛ زیرا هر فضای سربسته‌یی را می‌توان خالی کرد.

حیث ذات خود واحد است، از منظری دیگر متکثر است. به این معنی که حق همانا حیات و قدرت و عشق است. این اوصاف عارض ذات او نیستند. اما اوعین آنهاست، و آنها عین او هستند.

«معنی وحدت حق، وحدت عددی نیست. ذات حق وحدتی است فارغ از همه نسبت‌ها. سبزواری برخلاف صوفیان و متفکران دیگر، بر این بود که اعتقاد به وحدت با اعتقاد به کثرت ناسازگار نیست. بسیاری محسوس، صرفاً تجلی اسماء و صفات حق است. صفات، وجوه متعدد علم است، و علم ذات حق است. اما برشمردن صفات حق به‌راستی میسر نیست. توصیف حق ممتنع است. برای تعریف حق باید مقوله عدد را در مورد حق به کار بست، و این کاری ناموجه است، زیرا مستلزم نقل امر بی‌نسبت است به حوزه امور با نسبت. جهان و هرچه در او هست، ظلل اسماء و صفات حق یا نور مطلق، شمرده می‌شود.

«جهان وجود منبسط است، کلام نور است؛ کلمه «کن» یا «= باش» است[۱]. تکثر محسوس زاده روشن شدن ظلمت یازاده تحقق عدم است. اشیاء با یک دیگر تفاوت دارند، زیرا ما از پس شیشه‌های رنگین گوناگون ـ به‌وساطت قالب‌های وجود منبسط ـ آنها را می‌نگریم. سبزواری در تأیید نظر خود به نقل ابیاتی از عبدالرحمن جامی (در گذشته ۸۹۸ هـ. ق.) که مفهوم مثل افلاطونی را با زیبایی تمام باز می‌نماید، پرداخته است:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد در آن، پرتو خورشید وجود
ـ هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود خورشید در او به‌آنچه اوبود، نمود![۲]

* * *

«سبزواری در موضوع روانشناسی اساساً از ابن‌سینا پیروی کرد[۳]. ولی روان‌شناسی او کامل‌تر و منظم‌تر از روانشناسی ابن‌سیناست و انواع نفس را چنین طبقه‌بندی کرده است:

«نفس، که شامل نفس سماوی ونفس ارضی است.
نفس ارضی خود شامل: نفس نباتی؛ نفس حیوانی؛ ونفس انسانی است.
قوای نفس نباتی عبارتند از:

۱. اسرارالحکم، ۱۵۱، تهران. ۲. اسرارالحکم، ص ۶، تهران.
۳. راجع به روانشناسی ابن‌سینا، طالبان نگاه کنند به فن ششم از کتاب شفا ترجمه مرحوم اکبر داناسرشت.

۱. قوه غاذیه، برای بقاء فرد.
۲. قوه نامیه، برای کمال فرد.
۳. قوه مولده، برای بقاء نوع.

نفس حیوانی دارای قوای زیر است:

۱. حواس ظاهری.
۲. حواس باطنی.
۳. قدرت تحرک.

خود قدرت مزبور دو جنبه دارد:

الف: حرکت ارادی.
ب: حرکت غیرارادی.

حواس ظاهری، ذائقه و لامسه و شامه و سامعه و باصره‌اند. برخلاف آنچه برخی از اهل تحقیق گفته‌اند، صدا در درون گوش نیست، بلکه در بیرون است. اگر صدا در بیرون نباشد، تشخیص و فاصله آن میسر نمی‌شود. حس سامعه از حس باصره پست‌تر است، ولی این دو از سایر حواس برترند، برای برتری باصره بر سامعه چند دلیل می‌توان آورد:

۱. چشم اشیاء دور را ادراک می‌کند.
۲. چشم نور را که از همه اعراض والاتر است، در می‌یابد.
۳. ساختمان چشم از ساختمان گوش پیچیده‌تر و ظریف‌تر است.
۴. مدرکات بصری امور وجودی هستند؛ اما مدرکات سمعی به امور عدمی مانند‌اند.

حواس باطنی نیز پنج است

«۱. قوه‌یی هست به‌نام حس مشترک که لوح نفس به شمار می‌رود و در حکم صدر اعظمی است که به یاری پنج جاسوس حواس ظاهری از اوضاع جهان بیرونی خبردار می‌شود.

چون حکم کنیم که: این شیء سفید، شیرین است، حکم ما از مدرکات دو حس باصره و ذائقه و فعالیت حس مشترک فراهم آمده است. سفیدی را از حس بینایی و شیرینی را از حس چشایی می‌گیریم، و به مدد حس مشترک در می‌یابیم که این دو صفت به شیء واحدی تعلق دارد. قطره‌یی که در حال چکیدن است، به ما تصوری از خط می‌دهد، حال

آنکه چشم ما فقط خود قطره را ادراک می‌کند پس چگونه تصور خط در ذهن ما پدید می‌آید؟ مسلماً حس مشترک مبین این نمود است[1].

۲. قوه‌یی است به نام **قوه خیال یا مصوره** که یافته‌های حس مشترک را نگهداری می‌کند.

یافته‌های حس مشترک، نگاره‌های یا صور اشیاء خارجی هستند، چنانکه یافته‌های حافظه، انگاره‌ها یا معانی‌اند. اگر این قوه نباشد، احکامی از قبیل اینکه: «سفیدی و شیرینی به شیء واحدی تعلق دارد»، امکان‌پذیر نیست حسی مشترک وقتی می‌تواند نسبت محمول به موضوع را ادراک کند که نگاره یا صورت موضوع و محمول به وسیله قوه خیال نگه داری شده باشد.

۳. قوه‌یی هست بنام **قوه واهمه** که معانی جزیی را ادراک می‌کند. مثلا گوسفند در پرتو این قوه به دشمنی گرگ پی می‌برد و از آن می‌گریزید. برخی از جانداران از این قوه محروم‌اند، چنانکه پروانه بدون تشخیص خطر آتش، خود را در کام شمع می‌افکند.

۴. قوه دیگر **قوه حافظه** است، که یافته‌های قوه واهمه را یعنی انگارها یا معانی را نگه‌داری می‌کند.

۵. قوه دیگری هست به‌نام قوه متصرفه، که موجب ترکیب و تفصیل صور و معانی می‌شود. با این قوه است که ما مثلا به تصور «انسان بال‌دار» می‌رسیم. این قوه اگر به هدایت «واهمه» عمل کند، «متخلیه» نامیده می‌شود، و اگر زیر سلطه عقل قرار گیرد «مفکره» خوانده می‌شود.

«وجه امتیاز انسان ب حانوارن دیگر، عقل یا نفس ناطقه است که ذات انسانیت بشمار می‌آید. عقل از وحدت حقیقی و نه از وحدت عددی برخوردار است و امور جزئی را به وساطت حواس ظاهری در می‌یابد و امور کلی به‌خودی خود. عقل سایه نور مطلق است و مانند آن، خود را به طرق گوناگون متجلی می‌سازد، و با وحدت خود، کثرت را در بر می‌گیرد، و قادر به‌دریافت تکثر محسوس است، و با جسم رابطه الزامی ندارد. زمانی ومکانی نیست، و از این رو تغییر نمی‌پذیرد. عقل در حالت خواب، «بدن مثالی» را به‌کار

---

۱. فعالیت دیگر حس مشترک ادراک صورخیالی است. چنانکه خود سبزواری گوید: «... حس مشترک چون آیینه دورویی است، رویی به ظاهر دارد و از طریق حواس، ادراک محسوسات کند؛ ورویی به باطن دارد و صورخیاله را، و ترکیبات متخلیه را در باطن ادراک کند.» (سبزواری: اسرارالحکم، ۲۰۵، چاپ تهران، ۱۳۸۰ ه.ق.).

می‌گیرد، و در بیداری از بدن جسمانی سود می‌جوید، و این امر می‌رساند که عقل به هیچیک از این دو بدن نیاز ندارد و به اراده خود، آنها را بکار می‌گمارد.

«سبزواری نظریه **تناسخ افلاطون** را نپذیرفت، و وجوه گوناگون آن را رد کرد. از نظرگاه وی نفس، مرگ‌ناپذیر است و با تکامل تدریجی قوای خود، به خاستگاه اصلی خویش یعنی «عالم نورمطلق» باز می‌گردد.

عقل در راه تکامل خود از مراحلی چند می‌گذرد:

الف ـ مراحل عقل نظری، که عبارتست از:

۱. عقل بالقوه.

۲. عقل بالملکه.

۳. عقل بالفعل.

۴. عقل بالمستفاد.

ب ـ مراحل عقل عملی، که عبارتست از:

۱. پالایش بیرونی یا تجلیه.

۲. پالایش درونی یا تخلیه.

۳. کسب ملکات نیکو یا تحلیه.

۴. انفصال از خود، و اتصال به حق که از آن به فناء تعبیر می‌کنند. از این بحث به نیکی تأثیر عرفان و صوفیگری را در فلسفه عملی سبزورای می‌توان دریافت.

«به این ترتیب، عقل یا نفس ناطقه پله پله از نردبان وجود بالا می‌رود، و سرانجام در کلیت نور مطلق، فانی، و در ابدیت او مستغرق می‌شود. معدوم از خود و موجود در محبوب ازلی می‌گردد. در عین حال، هم هست و هم نیست!

«اما آیا نفس ناطقه در انتخاب راه آزاد است؟ در این زمینه، سبزواری به انتقاد اصحاب عقل، که انسان را خالق مستقل شر می‌شمردند، پرداخت و نتیجه گرفت که هر چیز دارای دو وجه است: وجه روشن و وجه تاریک. هیچ چیز نیست که از این دو وجه بهره‌ور نباشد، خیر از وجه روشن می‌زاید، و شر از وجه تاریک بر می‌خیزد. بنابراین، انسان به اقتضای دو وجه وجود خود، هم مختار است و هم مجبور...»[1]

---

۱. نقل از کتاب سیرفلسفه در ایران، تصنیف علامه اقبال لاهوری، ترجمه مرحوم استاد ا. ح. آریان‌پور،
ادامه پاورقی در صفحه بعد

بحث بیشتر درباره فلسفه سبزواری و تأثیر اندیشه‌های او در فیلسوفان بعدی را به کتاب **سیر فلسفه در ایران** حوالت می‌دهیم.

ادامه پاورقی از صفحه قبل

تهران، ۱۳۴۷ هـ.ش. ـ در نوشتن این گفتار از مقاله سودمند آقای سیّد جلال آشتیانی منقول در نشریه دانشگاه مشهد، اسفند ماه ۱۳۴۸؛ و فلاسفة الشیعه، تألیف شیخ عبدالله نعمه صفحات ۹ـ۵۵۳، چاپ بیروت؛ و مقدمه اسرارالحکم، چاپ ۱۲۸۰ قمری؛ و حاشیه محمدبن معصوم مشهور به مدرس زنجانی (در گذشته ۱۳۴۹ هـ.ق.) برهیدجی، صفحات ۴ـ۳۳۲؛ و دیوان حاجی استفاده کرده‌ایم، و بیشتر از منظومه سبزواری، چاپ ناصری.

فهرست عمومی

ب

س

ش

غ

ق

ک

کتاب نامه

فهرست مآخذ کتاب و مشخصات آنها[1]

۱. فارسی و عربی

آتشکده آذر، لطفعلی‌بک آذر، چاپ هندوستان، ۱۲۷۷ هـ.ق.

ـــ الآثار الباقیة عن القرون الخالیه، ابوریحان بیرونی، لایپزیک، ۱۷۷۸ م (به اهتمام ادوارد ساخائو).

ـــ آثار البلاد و اخبار العباد، زکریا مجمود قزوینی، بیروت، ۱۹۷۳

ـــ آداب اللغة العربیة، جرجی زیدان، چهار جزء، مصر (مطبعه الهلال) ۱۹۷۳ ـ ۱۹۳۰.

ـــ آراء اهل المدینة الفاضلة، ابونصر فارابی، مصر ٫مطبعه النیل)، طبع اول (به اهتمام شیخ فرج‌الله زکی الکردی و شیخ مصطفی القالب)، بی تاریخ.

ـــ آیین سخنوری، محمد علی فروغی چاپ انتشارات زوار تهران، ۱۳۴۴ هـ.ش.

ـــ ابن‌سینا (مقدمه حکمة‌المشرقین)، دکتر قاسم غنی، تهران ۱۳۱۵ هـ.ش.

ـــ ابن مسکویه، فلسفته الاخلاقیة و مصادرها، دکتر عبدالعزیز عزت، مصر، ۱۹۴۶.

ـــ ابن المقفع، عباس اقبال آشتیانی، چاپ مجله ایرانشهر (برلین)، ۱۳۰۷ هـ.ش.

ـــ ابوالریحان البیرونی: حیاته، مؤلفاته، ابحاثه العلمیة، علی احمدالشحات، تقدیم دکتر عبدالحلیم منتصر، دارالمعارف مصر، ۱۹۶۸.

ـــ اتحاف سادة‌المتقین فی شرح احیاء علوم الدین، سید مرتضی زبیدی (ابوالفضل محمدبن

---

۱. در این فهرست، «الف و لام» را در شمارش الفبایی کتب منظور نکرده‌ایم، همین‌طور برخی مجلات و کتابهای غیر مهم را یاد نکرده‌ایم. و نیز باید به خاطر داشت که برخی از کتاب‌ها راکه دو بار چاپ یا افست شده (اگر لازم بوده) هر دو تاریخ چاپ (یا افست) را قید کرده‌ایم.

محمد)، ج ۱، چاپ مصر، ۱۳۵۱ ه.ق.
ـــ احادیث مثنوی، بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ ه.ش.
ـــ احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، مقدسی، لیدن، ۱۹۰۶
ـــ احصاءالعلوم، ابونصر فارابی، قاهره (دارالفکر العربی)، ۱۹۴۸، طبع دوم (به اهتمام دکتر عثمان امین).
ـــ احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، مدرس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ ه.ش.
ـــ احیاء علوم الدین، ابوحامد محمد بن محمدبن محمد غزالی، قاهره، ۱۹۵۷ (به اهتمام دکتر بدوی احمد طبانه)
ـــ اخلاق الاشراف، عبید زاکانی، تهران، ۱۳۴۶ ه.ش (از روی نسخه ۱۳۰۳ ه.ق، چاپ استانبول).
ـــ اخلاق جلالی (=لوامع الاشراق)، جلال‌الدین دوانی ۷ چاپ هند، ۱۳۵۱ ه.ق.
ـــ الاخلاق عندالغزالی، زکی مبارک، قاهره (دارالکاتب العربی للطباعة والنشر)، ۱۹۲۴.
ـــ اَخلاق محتشمی، خواجه نصیرالدین طوسی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ه.ش. (به اهتمام محمد تقی دانش پژوه).
ـــ اخلاق ناصری، خواجه نصیرالدین طوسی، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی - علیرضا حیدری، تهران، چاپ دوم انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۰ ه.ش.
اخلاق الوزیرین، ابوحیان توحیدی، دمشق، ۱۹۶۵ (به اهتمام محمدبن تأویت الطنجی).
ـــ الادب الوجیز للولد الصغیر (منسوب به) خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، ۱۳۱۲ ه.ش. (به اهتمام عباس اقبال آشتیانی).
ـــ الاربعین فی اصول الدین، امام فخررازی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ ه.ق.
ارشادالاریب الی معرفة الادیب، یاقوت حموی، ۲۰ جزء، چاپ دارالمأمون ۳۸ـ۱۹۳۶ (به اهتمام احمد فرید الرفاعی).
ـــ از اسکندریه تا بغداد، ماکس مایرهوف ← بخش لاتین.
اساس الاقتباس، خواجه نصیرالدین طوسی، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶ ه.ش. (به اهتمام مدرس رضوی).
ـــ *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، محمد بن منور، چاپ تهران،* ۱۳۲۰ ه.ش. (به

اهتمام احمد بهمنیار).
ـــ اسرارالحکم، ملاهاید سبزورای، تهران، ۱۳۸۶ هـ.ق؛ ۱۳۶۱ هـ.ش (انتشارات مولی).
ـــ اسرارنامه، عطار نیشابوری، تهران، ۱۳۳۸ هـ.ش. (به اهتمام دکتر سعید صادق گوهرین).
ـــ الاسفار الاربعة فی الحکمة المتعالیه، صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی (= ملاصدرا)، چهار مجلد، تهرن، ۱۲۸۲ هـ.ق.
ـــ اسکندرنامه (= اقبالنامه)، نظامی گنجوی، چاپ وحید، تهران، ۱۳۱۸ هـ.ش.
ـــ الاشارات و التنبیهات، ابن‌سینا، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ هـ.ش. (به اهتمام محمود شهابی خراسانی).
ـــ الاشارات لابن سینا مع شرحی الطوسی و الفخرالرزای، مصر (مطبعة الخیریه)، ۱۳۳۵ هـ.ق.
ـــ اصول الفلسفة العربية، یوحنا قمیر، چاپ دوم، بیروت، ۱۹۶۷
ـــ الاعلام، خیرالدین زرکانی، دوجلد، قاهره (المطبعة العربية)، ۱۹۲۷ / ۱۳۴۵ هـ.ق.
ـــ أعلام الفلسفة العربية، یازجی و کرم، بیروت، ۱۹۶۵
ـــ اعلام النبوة، ابوحاتم الرازی، تهران (انجمن فلسفه ایران)، ۱۳۹۷ هـ.ق. (به اهتمام صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی).
ـــ اغاثة اللهفان، ابن قیم الجوزیه، ج اول، مصر (مصطفی البابی الحلبی)، ۱۹۳۹، ۱۹۶۱
ـــ الاغانی، ابوالفرج اصفهانی، ۲۲ جزء، مصر (وزارة الثقافة والارشاد القومی)، ۴۸ ـ ۱۹۲۱.
ـــ الاغانی. ابوالفرج اصفهانی، ۲۰ جزء، بولاق، ۱۹۰۵.
افلوطین عندالعرب، نصوص حققها و قدم لها عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۷۷
ـــ اقبال‌نامه، نظامی گنجوی (گنجه‌ای)، چاپ وحید، تهران، ۱۳۱۷ هـ.ش.
ـــ اقرب الموارد فی فصیح العربیة والشوارد، سعید الخوری الشرتونی اللبنانی، ۳ جزء، بیروت، ۱۸۹۳ ـ ۱۸۸۹
ـــ الهی نامه، عطار (فریدالدین) نیشاپوری، انتشارات تهران زوار، ۱۳۵۱ هـ.ش. (به اهتمام فؤاد روحانی).
ـــ الامتاع و المؤانسه، ابوریحان توحیدی، سه جزء، چاپ بیروت، ۱۹۵۳ (به اهتمام احمد امین و احمد الزین).

ـــ امثال و حکم (چهار جزء)، علی‌اکبر دهخدا، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۲ هـ. ش.
ـــ امراء البیان، محمد کردعلی، دو جزء، قاهره (مطبعة لجنة التألیف والترجمه .النشر)، ۱۳۶۷ هـ. ق. / ۱۹۴۸.
ـــ امل الآمل فی علماء جبل عامل، محمدبن حسن حر عاملی، ذیل رجال استرآبادی وابوعلی، بدون تاریخ.
ـــ ایران قدیم، حسن پیرنیا، تهران (چاپخانه مجلس)، ۱۳۱۰ هـ. ش.
ـــ بحثی در تصوف، دکتر قاسم غنی، تهران، ۱۳۳۱ هـ. ش. (از انتشارات مجله یغما).
ـــ بحیره، فزونی استر آبادی، چاپ تهران ۲۹ ـ ۱۳۲۸ هـ. ش.
ـــ البدء والتاریخ، مطهربن طاهر مقدسی سه (۳) جزء، پاریس ۱۹۰۶ ـ ۱۸۹۹.
ـــ البدایة والنهایة، ابن کثیر، جزء ۲، مصر، ۱۳۵۸ هـ. ق.؛ مصر (مطبعة السعادة)، ۱۳۲۸ هـ. .
ـــ بدایع الحکم، آقا علی مدرس، تهران، ۱۳۱۴ هـ. ق.
ـــ بصائر النصیریه، خواجه نصیرالدین طوسی، مصر، ۱۸۹۸
ـــ بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین والنحاة، جلال‌الدین سیوطی، قاهره (مطبعة السعادة)، ۱۹۶۴
ـــ بوستان، شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی، تهران (کتابفروشی بروخیم)، ۱۳۱۶ هـ. ش. (به اهتمام محمدعلی فروغی).
ـــ البیان والتبیین، جاحظ بصری، چهارجزء، مصر ۱۹۶۱ ـ ۱۹۶۰ (به اهتمام عبدالسلام محمد هارون).
ـــ بیست مقاله قزوینی، جزء دوم، طهران ـ مطبعه مجلس، ۱۳۱۳ هـ. ش. (به اهتمام عباس اقبال).
ـــ پانزده گفتار (= از امیروس تا برناردوشاو)، مجتبی مینوی طهرانی، چاپ دوم، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ هـ. ش.
ـــ پورسینا، سعید نفیسی، تهران، کتابخانه دانش، ۱۳۳۳ هـ. ش.
ـــ تائیس، آناتول فرانس، ترجمه فارسی به خامه دکتر قاسم غنی، تهران، ۱۳۲۱ هـ. ش.
ـــ تاج العروس، الزبیدی، ۱۰ مجلد، قاهره (مطبعة الخیریه)، ۳۰۷ ـ ۱۳۰۶ هـ. ق.
ـــ تاریخ ابن خلدون (= کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر)، ابن خلدون تونسی، هفت

(۷) جزء، طبع بولاق، ۱۲۸۴ ه.ق.
ـــ تاریخ ابن خلکان ← وفیات الاعیان.
ـــ تاریخ ابن الساعی الخازن (= الجامع المختصر)، الجزء التاسع، بغداد، ۱۹۳۴ (به اهتمام مصطفی جواد).
تاریخ الادب العربی، کارل بروکلمان، ج اول، ترجمه عربی، دکتر عبدالحلیم نجار، چاپ مصر، ۱۹۵۷
ـــ تاریخ ادبیات ایران، جلال‌الدین همایی، دو جزء، چاپ اول تبریز، ۱۳۰۸ ه.ق.
ـــ تاریخ ادبیات ایران، ادوارد براون ج چهارم، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۶ ه.ش.
ـــ تاریخ اسلام، دکتر علی اکبر فیاض، مشهد (کتابفروشی باستان)، ۱۳۳۹ ه.ش.
ـــ تاریخ ایران (از اسلام تا دوره مغول)، وزارت فرهنگ (دوره مدارس)، عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۹ ه.ش.
ـــ تاریخ بغداد، خطیب بغدادی، ج ۹ و ۱۱، چاپ مصر، ۱۹۳۱
ـــ تاریخ بیهق، ابوالحسن علی بن زید البیهقی، چاپ تهران، ۱۳۱۷ ه.ش. (به اهتمام احمد بهمنیار).
ـــ تاریخ بیهقی (= تاریخ مسعودی)، ابوالفضل بیهقی، چاپ دکتر علی‌اکبر فیاض، دانشگاه مشهد، چاپ دوم، ۱۳۵۰ ه.ش
ـــ تاریخ التمدن اسلامی، جرجی زیدان، پنج جزء، دارالهلال قاهره، بی تاریخ (به اهتمام دکتر حسین مونس).
ـــ تاریخ جهانگشای جوینی، ج سوم (اسمعیلیه و...)، تهران، ۱۳۱۲ (به اهتمام سید جلال تهرانی).
ـــ تاریخ الحکماء (= اخبار الحکماء) ابن القفطی (جمال الدین...)، چاپ مصر، ۱۳۲۶ ه.ق.
ـــ تاریخ الحکماء (= نزهة الارواح و روضة الافراح)، شهرزوری، ترجمه فارسی آقا ضیاءالدین دری، تهران، ۱۳۱۶ ه.ش.
ـــ تاریخ حکماء الاسلام (= تتمه صوان الحکمة)، ابوالحسن علی بن زید بیهقی، دمشق، ۱۹۴۶
ـــ تاریخ الخلفاء، جلال‌الدین سیوطی، قاهره، ۱۳۵۱ ه.ق.

ــ تاریخ طبری، (= التاریخ الکبیر)، ابوجعفر محمدبن جریر طبری، پانزده
ــ تاریخ منتظم ناصری، اعتمادالسلطنه، چاپ تهران، بی تاریخ.
(۱۵) جزء چاپ لایدن ۱۹۰۱ ـ ۱۸۷۹ (به اهتمام دخویه).
ــ تاریخ علماء بغداد، محمد سلامی، چاپ بغداد، ۱۹۵۲.
ــ تاریخ علم الفلک فی العراق، عباس العزاوی، بیروت، ۱۹۵۳.
ــ تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، دکتر ذبیح الله صفا، دانشگاه تهران، ۱۳۳۱ هـ. ش.
ــ تاریخ العلوم عندالعرب، دکتر عمر فروخ، بیروت، ۱۹۷۰
ــ تاریخ الفرق الاسلامیة و نشأة علم الکلام عندالمسلمین، استاد علی مصطفی الغرابی، مطبعه السعاده قاهره، ۱۹۴۸.
ــ تاریخ الفلسفة فی الاسلام، دبور، ترجمه عربی دکتر محمد هادی ابوریده، مصر، ۱۹۵۲
ــ تاریخ فلاسفة الاسلام فی المشرق والمغرب، محمد لطفی جمعه، قاهره ۱۹۲۷ / ۱۳۴۵ هـ. ق.
ــ تاریخ الفلسفة العربیة، حنا الفاخوری و خلیل الجر، بیروت ۵۸ ـ ۱۹۵۷.
ــ تاریخ گزیده، حمدالله مستوفی قزوینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶ هـ. ش. (به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی).
ــ تاریخ مختصر نثر فارسی، حسینقلی کاتبی، تهران، ۱۳۳۷ هـ. ش.
ــ تاریخ مغول، عباس اقبال آشتیانی، امیرکبیر، تهران ۱۳۴۷ هـ. ش. (چاپ دوم).
ــ تاریخ الموسیقی العربیة، هانری جرج فارمر، تعریب جرجیس فتح الله المحامی، بیروت (بی تاریخ).
ــ تاریخ و فرهنگ، مجتبی مینوی طهرانی، تهران (انتشارات خوارزمی)، ۱۳۵۲ هـ. ش.
ــ تاریخ یعقوبی دو جزء، بیروت، ۱۹۶۰.
ــ تأسیس الشیعه، حسن صدرعاملی ج ۵ و ج ۲۶، چاپ بیروت ۵۰ ـ ۱۹۴۸.
ــ تتمه صوان الحکمة، ظهیرالدین ابوالحسن علی بن زید بیهقی، لاهور ۱۹۵۳ / ۱۳۵۱ هـ. ق. (به اهتمام محمد شفیع).
ــ تتمة الیتیمة (= ذیل یتیمة الدهر)، ثعالبی ← یتیمةالدهر.
ــ تجارب الامم (همراه با ذیلی از تواریخ گوناگون)، ابوعلی بن مسکویه، چهار جزء، مصر (مطبعة التمدن)، ۱۹۱۶ ـ ۱۹۱۴ (به اهتمام هـ. ف. آمدرز).

ـــ تجارب السلف، هندوشاه نخجوانی، تهران ۱۳۴۴ هـ.ش. چاپ دوم (به اهتمام عباس اقبال آشتیانی).

ـــ تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن، ابوریحان بیرونی، ترجمه احمد آرام، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ هـ.ش.

ـــ التحصیل، بهمنیار بن المرزبان آذربایجانی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ هـ.ش. (به اهتمام مرتضی مطهری).

ـــ تذکرةالاولیاء، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تهران، انتشارات زوار تهران، ۱۳۴۶ هـ.ش. (به اهتمام دکتر محمد استعلامی).

ـــ تذکرة الشعراء، دولتشاه سمرقندی، تهران، ۱۳۳۷ هـ.ش. (به اهتمام محمد عباسی).

ـــ تذکره هفت اقلیم، امین احمدرازی، نسخه خطی مدرسه سپهسالار.

ـــ تراث العرب العلمی، استاد قدری طوقان، بیروت، ۱۹۴۸.

ـــ تراث الیونانی، ماکس کایرهوف، ترجمه عربی، چاپ قاهره، ۱۹۶۱

ـــ التراث الیونانیة فی الحضارة الاسلامیة، عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۴۰

ـــ ترانه‌های خیام، صادق هدایت، تهران (جیبی امیرکبیر)، ۱۳۵۱ هـ.ش.

ـــ ترجمه اشارات ابن سینا، گزارنده ناشناخته، تهران ۱۳۱۶ هـ.ش. (به اهتمام حسن مشکان طبسی).

ـــ ترجمه تتمه صوان الحکمة، ابوالحسن زیدبیهقی (= درة الاخبار ولمعة الانوار)، به انشای منتخب‌الدین منشی یزدی، تهران، ۱۳۲۱ هـ.ش.

ـــ ترجمه تفسیر طبری، هفت (۷) جزء، فراهم آمده در زمان سلطنت منصوربن نوح سامانی (سلطنت ۳۵۰ تا ۳۶۵ هـ.ق.) به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی ۴۴ ـ ۱۳۳۹ هـ.ش.

ـــ التصوف الاسلامی (فی الادب و الاخلاق)، زکی مبارک، جزء اول، طبع سوم، مصر ۱۳۷۳ / ۱۹۵۴

ـــ التعریفات (ومعها رسالة فی بیان اصطلاحات الواردةِ فی کتاب الفتوحات المکیة لابن العربی)، سیدشریف جرجانی حنفی، مصر، ۱۳۵۷ هـ.ق. / ۱۹۳۸

ـــ تعلیقه بر شرح منظومه سبزورای، شیخ محمد تقی آملی، تهران، ۱۳۷۰ هـ.ق.

ـــ تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، میرزا مهدی مدرس آشتیانی، تهران، ۱۳۵۲ هـ.ش.

ـــ تفسیر روح الجنان و روح الجنان، شیخ ابوالفتوح رازی، دوازده (۱۲) جزء، کتابفروشی

اسلامیه ۸۷ـ ۱۳۸۲ ه.ق. به تصحیح شیخ ابوالحسن شعرانی.

ــ تفسیر کبیر (= مفاتیح الغیب)، امام فخررازی، ۳۲ مجلد، چاپ مصر (مطبعة البهیه و غیره)، ۱۹۳۴

ــ التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ابوریحان بیرونی، تهران (انجمن آثار ملی)، ۱۳۵۳ ه.ش. (به اهتمام جلال‌الدین همایی).

ــ تقویم البلدان، ابوالفداء، چاپ پاریس (درالطباعة السلطانیه)، ۱۸۴۰ (به اهتمام دی‌سلان).

ــ تلبیس ابلیس (= نقدالعلم و العلماء)، ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی، چاپ مصر (بی تاریخ).

ــ تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة، شیخ مصطفی عبدالرازق، قاهره، ۱۹۴۴

ــ التنبیه و الاشراف، مسعودی، لایدن، ۱۸۹۴ (به اهتمام دخویه)؛ ۱۳۵۷ ه.ق. چاپ بغداد.

ــ تهافت التهافت، ابن رشد اندلسی، قاهره (دارالمعارف)، ۱۹۶۸ (به اهتمام دکتر سلیمان دنیا).

ــ تهافت الفلاسفة، ابوحامد محمدبن محمدبن محمد غزالی، چاپ مصر، درالمعارف، طبع سوم، ۱۹۵۸ (به اهتمام دکتر سلیمان دنیا)؛ و ترجمه فارسی، به خامه علی اصغر حلبی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰ ه.ش.

ــ تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ابوعلی بن مسکویه، چاپ بیروت، ۱۹۶۱.

ــ الثمرة المرضیة فی بعض الرسالات الفارابیة، چاپ لایدن، ۱۸۹۰ (به اهتمام دیه تریسی).

ــ جامع البدایع، مشتمل بر چندین رساله از آثار ابن‌سینا، و دیگران (رسائل منسوب به ابن‌سینا عبارتند از: فی الصلوة؛ تفسیر المعوذتین؛ کیفیة الزیارة؛ دفع الغم من الموت؛ القضاء و القدر؛ العشق؛ حی بن یقظان؛ الطیر؛ اجوبة علی مسائل ابی الریحان البیرونی؛ علة قیام الارض فی وسط السماء)، قاهره، ۱۳۳۵ ه.ق.

ــ جامع التواریخ، خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی (بخش اسمعیلیان، فاطمیان و...)، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۸ ه.ش. (به اهتمام محمدتقی دانش پژوه و محمد مدرسی زنجانی).

ــ جامع الحکمتین، ناصر خسرو قبادیانی، تهران، ۱۳۳۲ ه.ش.

ـ جامع السعادات، محمد نراقی، سه (۳) جزء، چاپ نجف ۱۳۸۳ هـ.ق./ ۱۹۶۳ (به اهتمام شیخ محمدرضا المظفر).

ـ الجامع الصغیر فی حدیث البشیر النذیر، سیوطی، قاهره، ۱۳۲۵ هـ.ق.

ـ جامع العلوم (موسوم به «ستینی»)، امام فخرالدین رازی، بمبئی، ۱۳۲۳ هـ.ق.

ـ جاودان‌نامه، بابا افضل کاشانی مرقی، تهران، ۱۳۱۱ هـ.ق.

ـ جمال‌الدین (سید...) اسدآبادی و رساله نیچریه، علی اصغر حلبی، انتشارات زوار تهران، ۱۳۵۰ هـ.ش. (به ضمیمه ترجمه مقاله ارنست رنان درباره «اسلام و علم»).

ـ الجماهر فی معرفة الجواهر، ابوریحان بیرونی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ هـ.ق.

ـ الجمع بین رأیی الحکیمین، ابونصر فارابی، چاپ مصر، ۱۹۴۹؛ چاپ لایدن ۱۹۱۱.

ـ جواهر القران، ابوحامد محمد غزالی، بیروت (درالآفاق الجدیدة)، ۱۹۷۳.

ـ الجواهر المضیة فی طبقات الحنفیه، ابن ابی‌الوفاء القرشی، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ هـ.ق.

ـ چهارده رساله، امام فخر رازی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ هـ.ش. (به اهتمام سید محمد باقر سبزواری).

ـ چهار مقاله (= مجمع النوادر)، نظامی عروضی سمرقندی، لایدن، ۱۹۰۹ (به اهتمام علامه محمد قزوینی).

ـ چهار مقاله (= مجمع النوادر) نظامی عروضی سمرقندی، انتشارات زوار تهران، ۱۳۳۳ هـ.ش. (به اهتمام دکتر محمد معین).

ـ حاشیه ملاعبدالله در منطق، تهران، ۱۳۱۳ هـ.ق.

ـ حبیب السیر، خواندمیر، چهار جزء، چاپ کتابخانه خیام، تهران، ۱۳۳۶ هـ.ش.

ـ حجة الحق ابوعلی سینا، سید صادق گوهرین، تهران، ۱۳۳۱ هـ.ش.

ـ حدود العالم من المشرق الی المغرب، مؤلف ناشناخته، تهران، ۱۳۴۰ هـ.ش. (به اهتمام دکتر منوچهر ستوده).

ـ حدیقة الحقیقة، سنائی غزنوی، تهران، ۱۳۲۹ هـ.ش. (به اهتمام مدرس رضوی).

ـ الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری، آدم متز (= Adam Mez)، ترجمه دکتر محمد عبدالهادی ابوریده، دو جزء، بیروت، ۱۹۶۷.

ـ حکمت الهی، مهدی الهی قمشه‌یی، تهران ۱۳۴۵ هـ.ق.

ـ الحکمة الخالدة (= جاویدان خرد)، ابوعلی بن مسکویه، چاپ دانشگاه تهران،

۱۳۵۸ ه‍. ش. (به اهتمام عبدالرحمن بدوی).
ــ حکمت سقراط و افلاطون محمد علی فروغی، (ذکاءالملک)، چاپ دوم، تهران ۱۳۱۶ ه‍.
ــ الحوادث الجامعه، کمال الدین عبدالرزاق بن الفوطی، بغداد، ۱۳۵۱ (به اهتمام مصطفی جواد)، مصر ۱۹۵۸.
ــ خاندان نوبختی، عباس اقبال آشتیانی، تهران، مطبعه مجلس، ۱۳۱۱ ه‍. ش.
ــ الخطط و الآثار، مقریزی ۷ دو جزء بولاق، ۱۲۷۰ ه‍. ق.
ــ خلاصه حکمة الاشراق و اسفار، اکبر داناسرشت، تهران، ۱۳۴۸
ــ خوان الاخوان، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۳۸ ه‍. ش.
ــ خواندنی‌ها (مجله)، شماره مخصوص نوروز ۱۳۵۲، ناشر علی‌اصغر امیرانی.
ــ خیامی نامه، جلال‌الدین همایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب تهران، ۱۳۴۶ ه‍. ش.
ــ دانشمندان آذربایجان، محمدعلی خان تربیت، تهران، ۱۳۱۴ ه‍. ش.
ــ دانش نامه علائی، ابوعلی بن سینا، ـ (منطق والهی تنها)، تهران ۱۳۱۵ ه‍. ش. (به اهتمام سید احمد خراسانی).
ــ دانش نامه علائی، ابوعلی بن سینا، ـ منطق، الهی، و طبیعی ـ به اهتمام دکتر محمد معین و سیدمحمد مشکوة، تهران ۱۳۳۱ ـ ۱۳۳۰ ه‍. ش.
ــ دبستان المذاهب، موبد، چاپ بمبئی، ۱۲۶۲ ه‍. ق.
ــ دراسات عن المورخین العرب، قاهره دارالمعارف، ۱۹۵۳
ــ درةالاخبار ولمعة الانوار (= ترجمه فارسی صوان الحکمه بیهقی)، منتخب‌الدین منشی یزدی، تهران، ۱۳۱۸ ه‍. ش.
ــ دعوة التقریب من خلال رسالة الاسلام، مصر، ۱۹۶۶، مقاله محمود محمد خضیری، با عنوان «افضل‌الدین الکاشانی فیلسوف مغمور» ۱۹۰ ـ ۱۸۳.
ــ الدین والدولة (فی اثبات نبوة النبی)، علی بن ربن الطبری، بیروت ۱۹۷۳ (به اهتمام عادل نویهض).
ــ دیوان ابن عنین، بیروت ۱۹۷۱؛ چاپ دمشق، ۱۹۴۶ (به اهتمام خلیل مردم بک).
ــ دیوان ابی‌نواس حسن بن هانی الاهوازی، بیروت (دارصادر)، ۱۹۷۱
ــ دیوان ادیب الممالک فراهانی، چاپ وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۲ ه‍. ش.

ـــ دیوان امیر معزی نیشاپوری، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۱۹ هـ.ش. (به اهتمام عباس اقبال).
ـــ دیوان انوری، دو (۲) جلد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۴۰ ـ ۱۳۳۷ هـ.ش. (به اهتمام محمد تقی مدرس رضوی).
ـــ دیوان ایرج میرزا، چاپ کتابخانه مظفری، تهران، ۱۳۳۹ هـ.ش.
ـــ دیوان حافظ، تهران، ۱۳۲۰ هـ.ش. (به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی).
ـــ دیوان خاقانی شروانی، تهران، ۱۳۱۶ هـ.ش. (به اهتمام علی عبدالرسولی).
ـــ دیوان خاقانی شروانی، تهران، ۱۳۵۷ هـ.ش. (به اهتمام دکتر ضیاءالدین سجادی).
ـــ دیوان سنائی غزنوی، تهران، ۱۳۴۱ هـ.ش. ۱۳ (به اهتمام مدرس رضوی).
ـــ دیوان سوزنی سمرقندی، تهران، ۱۹۵۸ (به اهتمام دکتر شاه حسینی).
ـــ دیوان عطار نیشاپوری، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۱ هـ.ش. (به اهتمام تقی تفضلی).
ـــ دیوان فخرالدین عراقی، تهران (سازمان چاپ و انتشارات جاویدان)، بی تاریخ (به اهتمام سعید نفسی؛ م. درویش.).
ـــ دیوان فرخی سیستانی، انتشارات زوار تهران، ۱۳۴۹ هـ.ش. (به اهتمام دکتر محمد دبیرسیاقی).
ـــ دیوان کامل باباطاهر عریان همدانی، چاپ چهارم، تهران ـ کتابخانه ابن‌سینا، ۱۳۴۷ هـ.ش (با مقدمه رشید یاسمی).
ـــ دیوان کبیر (معروف به دیوان شمس) مولوی بلخی، تهران (چاپ صفی علیشاه)، ۱۳۳۸ هـ.ش (به اهتمام منصور مشفق).
ـــ دیوان المتنبی، مع شرح ابی الحسن علی بن احمد الواحدی ـ النیسابوری، برلین ۱۸۶۷ (به اهتمام دیتریسی).
ـــ دیوان منوچهری دامغانی تهران، انتشارات زوار، ۱۳ هـ.ش. (به اهتمام دکتر محمد دبیر سیاقی).
ـــ دیوان میرداماد استرآبادی، چاپ اصفهان، ۱۳۵۰ هـ.ق.
ـــ دیوان ناصرخسرو قبادیانی، تهرانی، ۱۳۵۳ هـ.ش. (به اهتمام مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق).
ـــ الذریعة الی تصانیف الشیعة، آقابزرگ طهرانی، مجلدات ۸ ـ ۱، چاپ نجف و تهران،

۱۲۶۹ ـ ۱۳۵۵ هـ.ق.

ـــ ذیل جامع التواریخ، حافظ ابرو، تهران، ۱۳۲۸ هـ.ش.

ـــ الرائد (معجم لغوی عصری)، جبران مسعود، بیروت (دارالعلم للملایین)، چاپ دوم، ۱۹۶۷.

ـــ رباعیات خیام، محمدعلی فروغی، چاپ انتشارات زوار تهران، ۱۳۳۷ هـ.ش.

ـــ الرد علی النصیریه، ابن تیمیه، چاپ مصر، ۱۹۵۳

ـــ رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت (دارصادر)، ۱۹۵۹ (تقدیم استاد ب. البستانی).

ـــ رسائل اخوان الصفاء (المقدمه)، زکی احمدپادشا، قاهره، ۱۹۲۸.

ـــ رسائل الفارابی (۱. رسالد فی اثبات المفارقات ـ ۱۳۴۵ هـ.ق.؛ ۲. مقالة فی اغراض ما بعد الطبیعة ـ ۱۳۴۹ هـ.ق.؛ ۳. تحصیل السعادة ـ ۱۳۴۵ هـ.ق.؛ ۴. التعلیقات ـ ۱۳۴۶ هـ.ق؛ ۵. التنبیه علی سبیل السعادة ـ ۱۳۴۶ هـ.ق.؛ ۶. الدعاوی القلبیه ـ ۱۳۴۹ هـ.ق؛ ۷. شرح رسالة زینون اللکبیر الیونانی ـ ۱۳۴۹ هـ.ق.؛ ۸. کتاب السیاسات المدینة ـ ۱۳۴۶ هـ.ق.؛ ۹. کتاب الفصوص ـ ۱۳۴۵ هـ.ق؛ ۱۰. رسالة فی فضیلة العلوم و الصناعات ـ ۱۳۶۷ هـ.ق.)، چاپ حیدرآباد دکن.

ـــ رسائل فلسفیه، محمد زکریای رازی، قاهره ۱۹۳۴ (به اهتمام پل کروس).

ـــ رسالهٔ زندگانی مولانا جلال‌الدین بلخی، بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ زوار تهران، ۱۳۵۴ هـ.ش.

رساله سرگذشت (یا سیره) ابن سینا، ابوعبید عبدالواحد بوزجانی، ترجمه سعید نفیسی، انجمن دوستداران کتاب، ۱۳۳۲ هـ.ش.

ـــ رساله الغفران، ابوالعلاء معری، چاپ مصر، ۱۹۵۰ (به اهتمام بنت الشاطئی).

ـــ رسالهٔ للبیرونی، به اهتمام پاؤل کراوس، پاریس، ۱۹۳۶

ـــ رساله نفس، ابن‌سینا چاپ تهران، ۱۳۳۱ هـ.ش (به اهتمام دکتر موسی عمید).

ـــ روضات الجنات، علامه خوانساری، چاپ تهران، ۱۳۶۷ هـ.ق.

ـــ روضة الصفاء، میرخواند، بمبئی، ۱۲۶۱ هـ.ق.

ـــ ریاض العارفین، رضا قلی خان هدایت، تهران، ۱۳۱۶ هـ.ش.

ـــ ریحانة الادب، محمد علی تبریزی خیابانی، ۶ جزء، تهران، ۱۳۳۱ هـ.ش.

ـــ زادالمسافرین، ناصرخسرو قبادیانی، چاپ برلین، ۱۳۴۱ هـ.ق.

ـــ زادالمسافر[ین]، ناصر خسرو قبادیانی، چاپ تهران، ۱۳۳۸ هـ.ش. (به اهتمام علی قویم ـ قویم الدوله).

ـــ زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث، احمد امین، قاهره، ۱۹۶۵.

ـــ زندهٔ بیدار (= حی بن یقظان)، ابن طفیل، ترجمه بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱ هـ.ش.

ـــ زین الاخبار، گردیزی (ابوسعید عبدالحی بن الضحاک بن محمود)، تهران، ۱۳۴۷ هـ.ش. (به اهتمام عبدالحی حبیبی).

ـــ زینة المجالس، مجدالدین محمد حسینی (مجدی)، تهران، ۱۲۸۵ هـ.ق.

ـــ شرح العیون فی شرح رسالة ابن زیدون، جمال‌الدین بن‌نباته مصری، قاهره (مطبعة المدنی)، ۱۹۶۴ (به اهتمام محمد ابوالفضل ابراهیم).

ـــ سرفصل‌های تمدن جدید، سید حسن تقی زاده، تهران، ۱۳۲۱ هـ.ش.

ـــ السعادة و الاسعاد، ابوالحسن عامری، چاپ ویسبادن، ۱۳۴۶ هـ.ش. (به اهتمام مجتبی مینوی).

ـــ سفرنامه، ناصر خسرو قبادیانی، تهران (کتابهای جیبی)، ۱۳۵۰ هـ.ش. (به اهتمام دکتر نادر وزین‌پور).

ـــ سفینة البحار، شیخ عباس قمی، تهران، بی تاریخ.

ـــ سلافة العصر فی محاسن الشعراء بکل مصر، شیخ محمد حسین اصفهانی، قاهره، ۱۳۵۲ هـ.ق.

ـــ سه فیلسوف بزرگ (= دیوژن، دکارت، و ولتر)، علی اصغر حلبی، انتشارات زوار تهران، ۱۳۵۶ هـ.ش.

ـــ السیاسة المدنیة الملقب بمبادی الموجودات (کتاب...)، ابونصر فارابی، بیروت، ۱۹۶۹ (به اهتمام دکتر فوزی متری نجار).

ـــ سیاست‌نامه ← سیر الملوک.

ـــ سیرآزادی در اروپا، هارولدلاسکی. ترجمه دکتر مقدم مراغه‌یی، تهران، ۱۳۴۷ هـ.ش.

ـــ سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی (ذکاءالملک)، تهران (مطبعه مجلس) ۲۰ ـ ۱۳۱۷ هـ.ش.

ـــ سیر الملوک (= سیاست نامه)، خواجه نظام الملک حسن طوسی، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، ۱۳۲۰ هـ.ش.، (وزارت فرهنگ).

ــ شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ابن عماد حنبلی، قاهره ۱۳۵۰؛ بیروت ۱۳۵۱ ه.ق.

ــ شرح الاشارات و التنبیهات لابن سینا، ۴ جزء، مصر (درالمعارف)، ۶۰ـ۱۹۵۷ (به اهتمام دکتر سلیمان دنیا).

ــ شرح اشارات، خواجه نصیرالدین طوسی، تهران ۱۳۰۵ ه.ش.

ــ شرح اصول کافی، ملاصدرا، تهران ۱۳۲۸ ه.ق.

ــ شرح تعرف کلاباذی، مستملی بخاری، چاپ هند، ۱۳۲۸ ه.ش.

ــ شرح حال نابغه شهیر ایران، علی اکبر دهخدا، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۵۲ ه.ش.

ــ شرح حکمة‌الاشراق، قطب‌الدین شیرازی، تهران، چاپ اول، ۱۳۱۴ ه.ش.

ــ شرح شمسیه (= تحریر القواعد المنطقیه)، قطب‌الدین رازی، چاپ تهران (طبع محمدعلی).

ــ شرح فصوص الحکم، ابونصر فارابی، مهدی الهی قمشه‌یی، ۱۳ ه.ش.

ــ شرح گلشن‌راز، شیخ محمود شبستری، یحیی بن علی نوربخشی گیلانی، تهران ۱۳۳۷ ه.ش. (با مقدمه کیوان سمیعی، و اهتمام ا. ر. حامد).

ــ شرح مثنوی شریف، بدیع الزمان فروزانفر، جلد سوم، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ه.ش.

ــ شرح مواقف قاضی عضدالدین ایجی، میر سید شریف جرجانی، سه (۳) جزء، استانبول، ۱۲۳۹ ه.ق.

ــ شرح منظومه سبزواری، ملاهادی بن مهدی، تهران ۱۲۹۸ ه.ش (معروف به چاپ ناصری).

ــ شرح نهج البلاغه، ابن ابی‌الحدید، بیست (۲۰) جزء، چاپ مصر، ۶۳ـ۱۹۵۹. (به اهتمام محمد ابوالفضل ابراهیم).

ــ الشفاء، ابن سینا، دو جزء طبیعیات و الهیات، تهران، ۱۳۰۳ ه.ق.

ــ الشفاء، بخش منطق، الشعر، قاهره ۱۳۸۶ / ۱۹۶۶ (تحقیق و تقدیم دکتر عبدالرحمن بدوی).

ــ الشفاء، بخش منطق (خطابه و...)، مصر، ۱۳۷۱ ه.ق.

ــ الشفاء، (الفن الخامس فی المنطق ـ فی البرهان)، ابن‌سینا، قاهره (المطبعة‌الامیریة)، ۱۹۵۶ (به اهتمام ابراهیم مدکور و ابوالعلاء عفیفی).

ــ الشواهد الربوبیه، ملاصدرای شیرازی، چاپ دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ ه.ش. (به اهتمام

سید جلال‌الدین آشتیانی).
ــ الشیعة و فنون الاسلام، سید حسن صدر، یک جلد، چاپ صیدا، ۱۳۳۱ ه‍.ق.
ــ صاحب بن عباد، احمد بهمنیار، دانشگاه تهران، ۱۳۲۰ ه‍.ش.
ــ صحیح البخاری، بیروت (داراحیاء التراث العربی)، نه (۹) جزء، ۱۳۱۳ ه‍.ق.
ــ الصداقة و الصدیق، ابوحیان التوحیدی، چاپ مصر، ۱۳۲۳ ه‍.ق.
ــ صوان الحکمة (مع ثلاث رسائل)، ابوسلیمان منطقی سجستانی، تهران ۱۹۷۴ (به اهتمام عبدالرحمن بدوی).
ــ ضحی الاسلام، احمد امین، سه (۳) جزء، قاهره (مطبعة لجنة التالیف و الترجمة والنشر)، ۱۹۵۲ و ۱۹۷۴.
ــ طبقات الشافعیه، ده (۱۰) جزء، چاپ مصر (عیسی البابی الحلبی و شرکاه)، ۷۶ـ ۱۹۶۴ (به اهتمام محمود محمد الطناحی و محمد الحلو).
ــ طربخانه، یار احمد رشیدی، تهران (انجمن آثار ملی)، ۱۳۴۶ ه‍.ش. (به اهتمام جلال همائی).
ــ طبقات الاطباء (عیون الانباء فی...)، این ابی اصیبعه، بیروت، ۱۹۶۵.
ــ طبقات الامم، قاضی صاعد اندلسی، یک جلد، بیروت، ۱۹۱۲.
ــ طبقات الصوفیه، عبدالرحمن سلمی، چاپ قاهره ۱۹۶۹ (به اهتمام نورالدین شریبه).
ــ طبقات المفسرین، عبدالرحمن سیوطی، لایدن، ۱۸۳۹؛ ۱۹۶۰.
ــ طبقات النحاة و اللغویین، تقی‌الدین بن القاضی اسدی، چاپ نجف ۴ ـ ۱۹۷۳ (به اهتمام دکتر محسن عیاض).
ــ طبقات ناصری (در تاریخ عمومی)، منهاج سراج جوزجانی، دوجزء، کابل، ۴۳ ـ ۱۳۴۲ ه‍.ش.
ــ عبقریة العرب فی العلم و الفلسفة، دکتر عمر فروخ، بیروت ـ صیدا، ۱۹۶۹.
ــ عرشیه، ملاصدرا شیرازی، اصفهان، ۱۳۴۱ ه‍.ش. ؛ افست انتشارات مولی ۱۳۶۱ ه‍.ش.
ــ عصرالمأمون، احمد فرید الرفاعی، سه (۳) جزء، قاهره، ۱۹۲۷.
ــ عقاید ژروم کوانیار، آناتول فرانس، ترجمه فارسی، تهران، بی‌تاریخ.
ــ العقاید النسفیة، امام عمر النفسی الماتریدی، قاهره ۱۳۱۹ ه‍.ق. / ۱۹۰۱.

ــ العقدالفرید، ابن عبدربه، هفت (۷) جزء؛ جزءاول، قاهره ۱۹۶۵ (به اهتمام احمد امین و احمد الزین).

ــ عقل سرخ، شهاب الدین سهروردی مقتول، تهران ۱۲۳۲ هـ. ش.

ــ علم النفس ابن سینا (= فن ششم از کتاب الشفاء)، ترجمه اکبر داناسرشت تهران (چاپ سوم)، ۱۳۴۸ هـ. ش.

ــ علم النفس ابن سینا (و تطبیق آن با روانشاسی جدید)، دکتر علی‌اکبر سیاسی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ هـ. ش.

ــ العلوم عندالعرب، قدری طوقان، نابلس، ۱۹۵۶.

ــ العمده، ابن رشیق قیروانی، ۲ جزء، بیروت، ۱۹۷۲ (الطبعة الرابعه ـ به اهتمام محمد محیی الدین عبدالحمید).

ــ عمر الخیام، احمد حامد الصراف، چاپ بغداد، ۱۹۴۹.

ــ عیون الحکمة، ابن سینا، چاپ قاهره، ۱۳۵۴.

ــ عیون المسائل، ابونصر فارابی، مصر، ۱۳۲۸ هـ. ق.

ــ عیون المسائل، ابونصر فارابی، چاپ لایدن ۱۹۴۰

ــ الغزالی، احمد فریدالرفاعی، ج اول، مصر، ۱۹۵۳

ــ غزالی نامه، جلال‌الدین همائی، تهران، ۱۳۱۷ هـ. ش. (چاپ اول).

ــ غیاث‌اللغات، محمد غیاث‌الدین بن جلال‌الدین رامپوری، بمبئی (مطبع محمدی)، ۱۳۹۰ هـ. ق.

ــ فتوح البلدان، احمد بن یحیی بن جابر بلاذری، سه (۳) جزء، قاهره (مکتبة النهضة المصریه)، ۵۶ـ۱۹۵۵ (به اهتمام دکتر صلاح‌الدین المنجد).

ــ الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیة منهم، امام عبدالقاهر بن طاهر البغدادی، بیروت ۱۳۹۳ هـ. ق. / ۱۹۷۳.

ــ فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین شش (۶) جزء، تهران امیرکبیر تهران ۶۱ـ۱۳۵۹ هـ. ش.

ــ فرهنگ فلسفی (منتخب...). ولتر، ترجمه نصرالله فلسفی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸ هـ. ش.

ــ الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ابن حزم ظاهری اندلسی، پنج (۵) جزء، بیروت، ۱۹۵۳

ـــ فصوص الحکم، ابونصر فارابی، لایدن، ۱۸۹۰؛ قاهره ۱۹۳۱
ـــ فضائل الانام من مکاتیب حجة‌الاسلام محمد غزالی، تهران، ۱۳۳۳ ه.ش. (به اهتمام عباس اقبال).
ـــ فلاسفة الشیعة، شیخ عبدالله نعمه، بیروت (مکتبه الحیاة)، ۱۹۳۰.
ـــ الفقه المیسر، احمد عیسی عاشور، چاپ بیروت، ۱۹۷۲
ـــ فنون سماع طبیعی (از کتاب طبیعیات الشفاء)، ابن سینا، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران ۱۳۱۹ ه.ش.
ـــ الفهرست لمحمدبن اسحاق الندیم، چاپ مصر (مطبعة الاستقامة بالقاهره)، بی تاریخ؛ تهران، ۱۳۵۰ ه.ش. (به اهتمام رضا تجدد).
ـــ فهرست الکتب العربیة، ج اول، چاپ قاهره، ۱۹۶۶.
ـــ فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۲، (به اهتمام یوسف اعتصام الملک)، ۱۳۱۱ ه.ش.
ـــ فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا، دکتر یحیی مهدوی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ه.ش.
ـــ فوات الوفیات، ابن‌شاکر کتبی، دو جزء، چاپ قاهره، ۱۲۹۹ ه.ق.؛ بولاق، ۱۲۸۳.
ـــ فی الفلسفة الاسلامیة، ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۴۷
ـــ فیه ما فیه، مولانا جلال الدین بلخی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ ه.ش. (که به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر).
ـــ الفیلسوف الفارسی الکبیر، صدرالدین الشیرازی، ابوعبدالله زنجانی، چاپ دمشق، ۱۹۴۸
ـــ قابوس‌نامه، کیکاووس بن اسکندر، تهران، ۱۳۴۲ ه.ش. (به اهتمام سعید نفیسی).
ـــ قبسات، میرداماد حسینی استرآبادی، تهران، ۱۳۵۵ ه.ش. (به اهتمام دکتر مهدی محقق).
ـــ قرآن کریم (چاپ مصر، دارالمعارف)، ۱۳۸۰ ه.ق. / ۱۹۶۰ م. (تمام آیاتی که در متن کتاب آمده بر اساس شماره‌گذاری این چاپ است).
ـــ القسطاس المستقیم، ابوحامد محمد بن محمد غزالی طوسی، مصر، ۱۳۱۸ ه.ق.
ـــ قصة الفلسفة الیونانیة، احمد امین وزکی نجیب محمود، قاهره، ۱۳۶۸ ه.ق. / ۱۹۴۹.
ـــ قصة حی بن یقظان، ابن طفیل، دمشق، ۱۹۳۵ (به اهتمام جمیل طلیبا).
ـــ قصة حی بن یقظان، ابن طفیل، مصر، ۱۹۵۲ (به اهتمام احمد امین).
ـــ قصص العلماء، میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی، تهران (کتابفروشی علمیه اسلامیه)،

بی‌تاریخ.
قوانین منطق صوری، دکتر محمد خوانساری، دو جـزء، چـاپ دانشگـاه تـهران، ۵۲ ـ ۱۳۴۶ هـ.ش.
ــ الکامل فی التاریخ، عزالدین ابن الاثیر الشیبانی، سیزده (۱۳ جزء) بیروت ۱۹۶۶ ـ ۱۹۶۵.
ــ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، محمدبن علی التهانوی، دو جزء کلکته، ۱۸۶۲.
ــ کشف الاسرار وعدة الابرار، رشیدالدین میبدی، ده جزء دانشگاه تهران ۳۹ ـ ۱۳۳۱ (به اهتمام علی اصغر حکمت).
ــ کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، دو جزء، چاپ ترکیه، ۱۳۱۰ هـ.ق.
ــ کشف المحجوب، ابوالحسن علی بن عثمان هجویری غزنوی، لنینگراد (به اهتمام ژوکوفسکی، و النتین)، ۱۳۰۴ هـ.ش.
ــ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حلی، چاپ قم (مکتبة المصطفوی) بدون تاریخ.
ــ کشکول، شیخ بهائی عاملی سه (۳) جزء در یک مجلد، کتابفروشی ادبیه تهران، تیر ماه ۱۳۴۹ هـ.ش.
ــ کلیله و دمنه، به انشای نصرالله منشی، دانشگـاه تـهران، ۱۳۴۳ هـ.ش. (بـه اهـتمام مجتبی مینوی).
ــ کلیات تاریخ تمدُن جدید، عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۵ هـ.ش.
ــ کلیات عبید زاکانی، با مقدمه عباس اقبال آشتیانی، تهران (کـتابفروشی اقـبال)، ۱۳۳۳ هـ.ش.
ــ کنز الحکمه (= تـرجـمه تـراجـم الحکـماء = نـزهة الارواح و روضـة الافـراح شهرزوری) به خامه آقاضیاءالدین دری، تهران، ۱۳۱۶ هـ.ش.
ــ کنوز المعزمین، ابن‌سینا، تهران (انجمن آثار ملی)، ۱۳۳۱ هـ.ش. (به اهـتمام جـلال همایی).
ــ الکنی والالقاب، شیخ عباس (محدث) قمی، سه (۳) جزء، چاپ صیدا، ۱۹۳۹
ــ کیمیای سعادت، ابوحامد محمد غزالی، تهران، ۱۳۴۵ هـ.ش. (به اهتمام احمد آرام).
ــ گاه‌نامه سال ۱۳۱۱ هـ. ش. به اهتمام آقا سید جلال تهرانی.
ــ گلستان، شیخ سعدی، تهران (کتابفروشی بروخیم)، ۱۳۱۷ هـ.ش. (به اهتمام محمد

علی فروغی)
ـــ گلشن راز، ← شرح گلشن راز
ـــ گفتار در روش، رنه دکارت، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۱۷ ه.ش. (چاپ شده در پایان ج اول سیر حکمت در اروپا، چاپ اول).
ـــ گنجینه گنجوی، وحید دستگردی، تهران ۱۳۱۸ ه.ش.
ـــ گوهر مراد، عبدالرزاق لاهیجی، چاپ اول، تهران، ۱۲۷۷ ه.ق.
ـــ لزوم مالایلزم (= اللزومیات)، دو جزء، ابوالعلاء معری، بیروت، ۱۹۶۱.
ـــ لسان العرب، ابن منظور، بیست (۲۰) جزء، چاپ بولاق، ۱۳۰۷ ـ ۱۳۰۰ ه.ق.
ـــ لیلی و مجنون، نظامی گنجوی، چاپ وحید دستگردی، تهران ۱۳۱۳ ه.ش.
ـــ مباحث المشرقیه، امام فخر رازی، دو جزء، افست اسدی، تهران ۱۹۶۶
ـــ المبدأ و المعاد، ملاصدرا شیرازی، تهران، ۱۳۱۴ ه.ش.
ـــ مثالب الوزیرین، ← اخلاق الوزیرین.
ـــ مثنوی معنوی مولوی بلخی (مولانا جلال‌الدین)، تهران (چاپ علاءالدوله)، ۱۲۹۹ ه.ق.
ـــ مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۷۵ ه.ق.
ـــ مجمع الاداب، ابن الفوطی، نسخه خطی نگارنده
ـــ مجله «یادگار»، سال اول، شماره اول، تهران ۱۳۲۳ ه.ش.
ـــ مجمع الامثال، میدانی نیپابوری، قاهره، ۱۳۱۰ ه.ق.
ـــ مجمع الانساب، سمعانی، چاپ مصر ۵۷ـ۱۳۵۶.
ـــ مجمع الانساب سمعانی، لایدن، ۱۹۱۲.
ـــ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، طبرسی، جزء اول، صیدا (مطبعة العرفان)، ۱۳۵۴ ه.ق.
ـــ مجمع الفصحاء، رضا قلی خان هدایت، ج ۳، چاپ تهران ـ امیرکبیر، ۱۳۵۲ (به اهتمام سید حسن سادات ناصری).
ـــ المجموعه (کتاب...) او الحکمة العروضیة فی معانی کتاب الشعر، ابوعلی بن سینا، مصر (مطبعة دارالکتاب)، ۱۹۶۹ (به اهتمام دکتر محمد سلیم سالم).
ـــ مجموعه مصنفات شیخ اشراق (شهاب‌الدین یحیی بن امیرک سهروردی)، دو (۲) جلد (جلد یک شامل: الهیات: کتاب التلویحات، کتاب المقاومات، و کتاب المشارع و المطارحات؛ جلد دوم شامل: حکمة‌الاشراق، رسالة فی اعتقاد الحکماء و قصه الغربه

الغربیه)، چاپ انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۶ هـ.ق.؛ انسیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۳۱ هـ.ش (به اهتمام پروفسور هانری کربن فرانسوی).
ـــ محاضرات الادباء، ابوالقاسم راغب اصفهانی، چهار جزء، بیروت ۱۹۶۱
ـــ المحرک الاول، ابوسلیمان منطقی سجستانی، تهران ۱۳۱۵ هـ.ش. (به اهتمام سید محمد مشکوة)
ـــ مختصر الدول، ابوالفرج ملطی (=ابن العبری)، یک جلد، بیروت، ۱۸۹۰.
ـــ المختصر فی اخبار (= تاریخ) البشر، ابوالفداء چهار جزء، قاهره (مطبعة الحسینیه)، ۱۳۲۵ هـ.ق.
ـــ مرآة الجنان و عبرة الیقظان، ابومحمد یافعی یمنی، ج سوم، چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ هـ.ق.
ـــ مرزبان‌نامه، سعدالدین وراوینی، چاپ لایدن، ۱۹۰۸ (به اهتمام علامه محمد قزوینی).
ـــ مروج الذهب و معادن الجوهر، ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، چهار جزء، چاپ مصر، ۱۹۳۸ (به اهتمام محمد محیی الدین عبدالحمید).
ـــ المستصفیٰ فی علم الاصول، ابوحامد محمد غزالی، قاهره، ۱۳۲۲ هـ.ق./ ۱۹۰۴
ـــ المستطرف فی کل فن مستظرف، ابشیهی مصر، ۱۳۷۹ هـ.ق.
ـــ المسند، احمدبن جنبل قاهره، ۱۳۷۲ هـ.ق.
ـــ مشکوة الانوار، ابوحامد محمد الغزالی، قاهره، ۱۹۶۴ (حققها و قدم لها الدکتور ابوالعلاء العفیفی).
ـــ مصباح الهدایة و مفتاح‌الکفایة، عزالدین محمود کاشانی، تهران (کتابخانه سنائی)، ۱۳۳۶ هـ.ش. (به اهتمام جلال همائی).
ـــ مصنفات، باباافضل کاشانی مرقی، دو جزء تهران، ۱۳۳۴ هـ.ش. (به اهتمام مینوی و مهدوی).
ـــ مصیبت نامه، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، زوار تهران، ۱۳۳۸ هـ.ش. (به اهتمام دکتر نورانی وصال).
ـــ مطابقة اختراعات العصریه لماأخبر به سیدالبریة، شیخ ابوالفیض الغماری الحسنی، قاهره، ۱۹۶۸.
ـــ معارف، بهاء ولد، دانشگاه تهران ۱۳۳۹ هـ.ش. (به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر).

ــ المعتبر فی الحکمة، ابوالبرکات هبةالله ملکا البغدادی، سه (۳) جزء، چاپ اول، حیدرآباد دکن، ۵۸ ـ ۱۳۵۷ هـ.ق.

ــ معجم الادباء ← ارشاد الاریب الی معرفة الادیب.

ــ معجم البلدان، یاقوت حموی، شش (۶) جزء، طبع وستینفلد (لایپزیک ۱۸۶۶ م) (افست اسدی، تهران)، ۱۹۶۵.

ــ المعجم فی معاییر اشعار العجم، شمس قیص رازی، تهران، ۱۳۱۴ هـ.ش. (به اهتمام علامه قزوینی، و مدرس رضوی).

ــ المعتزله، زهدی حسن جارالله، قاهره، ۱۳۶۶ / ۱۹۴۷.

ــ معیارالعلم فی المنطق، ابوحامد غزالی، بیروت (مطابع‌دار الاندلس)، ۱۹۶۴.

مفاتیح العلوم، ابوعبدالله محمدبن احمد خوارزمی، چاپ اروپا، ۱۸۹۵ (به اهتمام ون فلوتن).

ــ المقابسات، ابوحیان توحیدی، دو جزء، مصر ۱۳۴۷ هـ.ق.

ــ مقاصد الفلاسفه، ابوحامد محمد غزالی، یک جزء، مصر (دارالمعارف)، ۱۹۶۰ (به اهتمام دکتر سلیمان دنیا).

ــ مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، امام ابواحسن علی بن اسمعیل الاشعری، دو جزء قاهره (مکتبة النهضة المصریه)، ۱۳۸۹ هـ.ق. / ۱۹۶۹ (به اهتمام محمد محیی‌الدین عبدالحمید).

ــ مقدمه ابن خلدون تونسی، چاپ مصر، ۱۳۲۷ هـ.ق.

ــ مقدمه ابن خلدون تونسی (افست معرب)، بغداد، بی‌تاریخ.

ــ الملل و النحل، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی، قاهره ۱۳۸۷ / ۱۹۶۸ (به اهتمام عبدالعزیز محمد الوکیل).

ــ من افلاطون الی ابن‌سینا، جمیل صلیبا، دمشق، ۱۹۳۵

ــ من تاریخ الالحاد فی الاسلام، عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۴۵

ــ منتخب اخلاق ناصری، خواجه نصیر طوسی، تهران (وزارت فرهنگ)، ۱۳۲۰ هـ.ش. (به اهتمام جلال همایی).

ــ منتخب اسرارالتوحید، محمدبن منور، تهران، ۱۳۲۰ هـ.ش. (به اهتمام احمد بهمنیار).

ــ منتهی الارب فی لغة العرب، عبدالرحیم بن عبدالکریم صفی‌پور، چهار جزء، طهران (مطبعه کربلایی محمد حسین طهرانی)، ۹۸ ـ ۱۲۹۷ هـ.ق.

ــ منظومه منطق و حکمت، حاجی ملاهادی سبزورای، تهران (چاپ ناصری).
ــ المنجد فی اللغة و الاعلام، چاپ بیست و سوم (۲۳)، بیروت، ۱۹۷۳
ــ المنقذ من الضلال و المفصح عن الاحوال، ابوحامد محمد غزالی، چاپ مصر (به اهتمام محمد محمد جابر)، بی تاریخ.
ــ الموسیقی الکبیر، ابونصر فارابی، چاپ مصر، (به اهتمام دکتر محمود احمد الحضی)، بی تاریخ.
ــ مؤلفات ابن‌سینا، الاب جورج قنواتی، قاهره، ۱۹۵۰.
ــ مؤلفات الغزالی، عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۶
ــ نان و حلوا (مثنوی...)، شیخ بهائی عاملی (کلیات شیخ بهائی)، تهران ۱۳۴۹ هـ.ش. (به اهتمام سعید نفیسی).
ــ النجاة، ابوعلی‌بن‌سینا، مصر، ۱۳۳۱ هـ.ق. (به اهتمام شیخ محیی الدین صبری الکردی).
ــ النجوم الزاهره فی ملوک مصر و القاهره، ابن تعزی بردی الاتابکی، دارالکتب المصریه، ۱۳۴۸ هـ.ق.
ــ نصیحة الملوک، امام محمد غزالی، تهرانی (انجمن آثار ملی)، ۱۳۵۱ هـ.ش. (به اهتمام جلال همایی).
ــ نفثة المصدور، شهاب‌الدین محمد زیدری نسوی، تهران، ۱۳۴۲ هـ.ش. (به اهتمام دکتر یزدگردی).
نقد حال، مجتبی مینوی طهرانی، تهران (انتشارات خوارزمی)، ۱۳۵۶ هـ.ش.
ــ نهایة الارب فی فنون الادب، نویری، ۱۸ (هیزده) جزء، قاهره ۵۵ـ۱۹۲۳.
ــ نهایة الاقدام فی علم الکلام. عبدالکریم شهرستانی، اکسفورد، ۱۳۴۷ هـ.ق. / ۱۹۲۸؛ ۱۹۳۴ (به اهتمام آلفرد گیوم).
ــ نهج‌البلاغه، حضرت‌علی(ع)، قاهره، بی تاریخ (به اهتمام شیخ محمّد عبده).
ــ الوافی بالوفیات، صلاح الدین الصفدی، استانبول، ۱۹۳۱
ــ وجیزه در فن درایه، شیخ بهائی عاملی، تهرانی، ۱۳۱۶ هـ.ش. (چاپ محمد مشکوة، با مقدمه سعید نفیسی).
وفیات الاعیان و ابناءِ الزمان، ابن خلکان (قاضی شمس‌الدین احمد برمکی، دو جزء، تهران، ۱۲۸۴ هـ.ق.؛ بولاق، دو جزء، ۱۲۷۵

ـ الهوامل و الشوامل، ابوحیان توحیدی، مصر، ۱۳۷۰ ه.ق.

ـ هیاکل النور، شیخ شهاب‌الدین سهروردی مقتول، مصر ۱۳۳۷ ه.ق. / ۱۹۵۷.

ـ یادداشت‌های قزوینی، نه (۹) مجلد، دانشگاه تهران، ۴۷ ـ ۱۳۴۶ ه.ش (به اهتمام ایرج افشار).

ـ یتیمة‌الدهر فی محاسن اهل العصر، ابونصر ثعالبی، چهار جزء، بیروت (دارالفکر)، ۱۹۷۳ / ۱۳۹۳ ه.ق. (به اهتمام محمد محیی‌الدین عبدالحمید).

۲. زبان‌های خارجی

-- Afnan, M. Soheil, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian, Leiden* (Brill) 1964.

-- al-Ahwani, Ahmad. F., *Islamic Philosophy*, Cairo, 1957.

-- Arberry, J., *Revelation and Reason in Isla*m, London (Allen and Unwin), 1957.

-- Arnold, T. and A. Gillaume (Eds.), *The Legacy of Isla*m, London, 1931.

-- Avey, Albert. *Handbook in the History of Philosophy* (From 550 BC to the Present), New York, 1961.

-- de Boer, Tyitze. *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901 (English Trans., *History of Philosophy in Islam*, by E.R. Jones, London, 1903; 1933; 1961.).

-- Briffault, R. *The Making of Humanity*, London, 1930.

-- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*, 2 vols., Leiden, 1943, 1949, *Supp*, 3 vols, Leiden, 1937-1942.

-- Browne, E. G. *Arabian Medicine*, Cambridge, 1932.

-- Browne, E. G. *A Literary History of Persia*, 4 vols., Cambridge, 1928.

-- Campbell, Donald, *Arabian Medicine*, 2 Vols., London 1926.

-- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*, 9 Vols (in 18 parts), Garden City (Image Books), New York. 1962-77.

-- Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie Islamique*, Paris (Gallimard), 1964.

-- Dampier, *A History of Science*, Cambridge, 1931

-- Donaldson, D. M. *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953.

-- Drever, James, *A Dictionary of Psychology*, (Revised by H. Wallerstein), London, 1972.

-- *Encyclopaedia Britannica*, London, 1966-1970.

-- *Encyclopaedia of Islam*, 4 Vols., Leiden, 1908-1938.

-- *Encyclopaedia of Islam*, new edition, in progress, Leiden, 1954.

-- Gillaume, Alfred. *Islam*, London, 1968.

Goichon, Miss. A. M. *La Philosophie d' Avicenne et son Influence en Europe médiévale*, Paris, 1944.

-- Hitti, Philip, K., *History of the Arabs*, London (6th cdn), 1956.

-- Ibn Khallikán, *Wafayát al-Ayán*, Eng., Tran., by Mac Guckin de Slane, 4 Vols., Paris-London, 1843-1871.

-- Jackson, A. J., *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, New York. 1895.

-- Jackson, *The Life of Zoroaster*, London, 1932.

-- Meyerhof Max. "Von Alexandrien nach Baghdad. Ein Beitrag Zur Geschichte des philosphischen und medizinischen Unterrichts bei der Arabera" Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissens chaften (Philosophisch - historische Klasse), Vol. 23 (1930), pp. 389-422.

-- Minorsky, V., *La domination des Dialamites*, Paris, 1932.

-- Munk, Salomon, *Mélanges de Philosopie Juive et Arabe*, Paris, 1857 (photoreprinted, 1955).

-- Nicholson, R. A., *Literary History of the Arabs*, London, 1907.

-- Nöldeke, Th., *Sketches from Eastern History*, Translated by I. S. Black, London, 1892.

-- O'Leary, De Lacy, *Arabic Thought and Its Place in* History, London, 1922 (revised edition 1939, reprinted, 1955).

-- O'Leary, De Lacy, *How Greek Science Passed to the Arabs*, London (Routledge and Kegan Paul), 1949.

-- Peters, F. E., *Alláh's Commonwealth* (A History of Islam in the Near East 600-1000 A.H), New York, 1970.

-- Plotinus, *The Enneads*, 5 Vols, London, 1917 (translated by S. Mackenna).

-- Radhakrishnan, S., *History of Philosophy*, Eastern and Western, Vol, II, Macmillan, 1953.

-- Rahman, F. *Prophecy in Islam* (Allen and Unwin Ltd), London, 1958.

-- Renan, Ernest, *Averroes et l'Averroisme*, Paris, 1852.

-- Rescher, Nicholas, *The Development of Arabic Logic*, Pitts-burgh (University of Pittsburgh Press), 1964.

-- Rosenthal, M., P. Yudin. *A Dictionary of Philosophy*, Progress Publishers, Moscow, 1967.

-- Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, London (Allen and Unwin Ltd), tenth impression, 1967.

-- Rypka, Jan. *History of Iranian Literature* (in collaboration with other scholars), Dordrecht, 1968.

-- Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, Vol. 1, Baltimore, 1927.

-- Shakespeare, William, *Complete Works*, London, 1932 (Peter Alexander's edition).

-- *Shorter Encyclopaedia of Islam*, London - Luzac, 1961.

-- Smith, D. E., *History of Mathematics*, Vol. 1, U.S.A. Washington, 1953.

-- Sykes, P.M., *A History of Persia*, 3rd edn., 2 Vols., London, 1950.

-- Thilly, F., *A History of Islam*, New York, 1951.

-- de Vaux, Baron Carra, *A vicenna*, Paris, 1900.

-- Voltaire, *Philosophical Dictionary* (edited and translated by Theodore Besterman), London, 1971.

-- Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology* (Islamic Surveys, 1), Edinburgh, 1962.

-- Woepche, F. *L' Algébre d' Omar Alkhayyámi*, Paris, 1851.

-- Zillboorg, G., and Henry, G. W., *A History of Medical Psychology*, New York, 1941.

بعضی از کارهایِ همین نویسنده

۱. **تاریخ فلاسفه ایرانی** (شرح احوال و عقاید و افکار ۴۵ فیلسوف ایرانی از آغاز اسلام تا امروز)، چاپ دوم (با اصلاحات و اضافات).

۲. **معجزه ایرانی بودن جلد اول** (حاوی ۲۰ موضوع انتقادی و اجتماعی)

۳. **معجزه ایرانی بودن جلد دوم** (حاوی ۴۰ موضوع انتقادی و اجتماعی)

۴. **شناخت عرفان و عارفان ایرانی** (صوفیگری چیست و صوفیان کیانند در ۳بخش و ۱۸ موضوع عرفانی و شرح احوال ابویزید بسطامی ـ سهل تستری ـ حسین منصور حلاج ـ ابوبکر شبلی ـ ابوسعید میهنی ابی‌الخیر)، چاپ‌دوم

۵. **سه‌فیلسوف (دیوژن ـ دکارت ـ ولتر)** (شرح حال و عقاید)

۶. **سید جمال‌الدین اسدآبادی** (زندگانی و سفرهای سید باشرح و نقد رساله نیچریه بانضمام ترجمه‌مقاله اسلام وعلم ارنست رنان، به قلم سید محمدعلی جمالزاده

۷. **افسانه‌های ازوپ ـ افسانه‌نویس بزرگ یونانی** (ترجمه).

۸. **برگزیدهٔ رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاءِ** (ترجمه).

۹. **خواندنیهای ادب فارسی و مأخذ آنها**

۱۰. **تهافت الفلاسفهٔ امام ابوحامد محمد غزالی** (ترجمه).

۱۱. **تاریخ مختصر فلسفه در اروپا** (در سه مجلد ـ ترجمه).

۱۲. **ده داستان از ولتر** (ترجمه).

۱۳. **مسائل اقتصادی آفریقا** (ترجمه).

۱۴. **فلسفهٔ معاصر، فردریک کاپلستون.** (ترجمه).